ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمّقة.

تأليف

السيد محمد الصدر

الجزء الاول

القسم الثاني

كتاب الصلاة

فصل

في اوقات الصلاة

اوقات الصلاة اليومية، اما ان يراد منها اوقات الوجوب، او يراد بها اوقات الفضيلة، التي هي
اوقات للوجوب ايضاً عند العامة، وعند بعض قدماء الخاصة ولو من باب الاحتياط. كما انها
تحديد الاوقات النوافل، بحيث تصبح بعد انقضائها من باب القضاء.
ونحن ذاكرون فيما يلي اوقات الوجوب، وفي ضمنها اوقات الفضيلة. مع الالتفات الى اننا ال
بحيث هو باب الكتاب فدة ناو، الضرورة رادقمب الا الفقهية المسائل نصوص انه نركز ان ينبغي
ما وراء تلك المسائل، فيختص الجانب الاهم من هذا الفصل في الحديث عن كيفية التعرف
على الاوقات مع شيء من التفاصيل الفقهية لكي ال يكون البحث مبتوراً.
وبقسم الكلام في الاوقات في جهات ثالث، الننا نتحدث حسب اوقات النهار، فنبدأ بالصلاة
الصبح، ثم وقت الظهرين ثم وقت العشائيين.
الجهة االولى: وقت صالة الفجر او الصبح او الغداة وهذه هي اسماؤها.
يبدأ وقت صالة الصبح عند اول الفجر الصادق.
حيث قالوا ان الفجر فجران: اولهما في الزمان: الفجر الكاذب ثم بعده يأتي الفجر الصادق وهو
اول وقت الصالة.
والروايات ناطقة بذلك، ننقل بعضها:
خبر علي بن مهزيار(): كتب ابو الحسن بن الحصين الى ابي جعفر الثاني(ع): جعلت فداك
قد اختلف مواليك في صالة الفجر، فمنهم من يصلي اذا طلع الفجر االول المستطيل في
السماء، ومنهم من يصلي اذا اعترض في اسفل االفق واستبان. ولست اعرف افضل الوقتين
فاصلي فيه. فان رأيت ان تعلمني افضل الوقتين، وتحده لي، وكيف اصنع مع القمر، والفجر
يتبين حتى يحمر ويصبح، وكيف اصنع مع الغيم، وما حد ذلك في السفر والحضر. فعلت
شاء الله.
فكتب بخطه وقرأته: الفجر يرحمك الله تعالى هو الخيط االبيض المعترض وليس هو الخيط
االبيض صعدا. فال تصل في سفر وال حضر حتى تتبينه. فان الله تبارك وتعالى لم يجعل
في شبهة من هذا. فقال تعالى: كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط االبيض من الخيط اال
من الفجر. فالخيط االبيض هو المعترض الذي يحرم به االكل والشرب في الصوم، وكذلك هو
الذي يوجب الصالة.

وروي() : ان وقت الغداة: اذا اعترض الفجر فاضاء حسناً. واما الفجر الذي يشبه ذنب
السرحان فذاك الفجر الكاذب. والفجر الصادق هو المعترض كالقباطي.

وعن ابي بصير() ليث المرادي: سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت: متى يحرم الطعام
والشراب على الصائم وتحل الصلاة صلاة الفجر. فقال: اذا اعترض الفجر فكان كالقبطية
البيضاء............الحديث.

وعن علي بن عطية() عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال: الصبح (الفجر) هو الذي اذا رأيته
كان معترضاً كانه بياض نهر سوراء.

ويمكن ان نفرق بين الفجرين الكاذب والصادق ببعض الامور:

الاول: ان الافق الشرقي في نهاية الليل يظهر فيه نور خفيف، ولكنه طويل كذنب السرحان،
وهو الذئب، فيكون متعامداً مع الافق() وهو الفجر الكاذب.

ثم ان هذا الضوء ينطفئ ويسود الظلام فترة من الزمن، قد تكون حوالي نصف ساعة، ثم ينبثق
في نفس الافق نور خفيف موازي للافق() يشبه جريان النهر الابيض.

التخطيط (1)

الفجر الكاذب

ظلام الليل

التخطيط (2)

الافق الشرقي ظلام الليل

الافق الشرقي

ا م ن ا و

سمي صادقا لانه هو الذي يدوم ويستمر بالاتساع. على حين
بخبو الاول ويزول. واذا اتسع الفجر قليلا شمل منطقة معتد بها من جهة السماء الشرقية،

فصار كالقبطية البيضاء، والقباطي نوع من القماش كان يجلب من بلد القبط، وهي مصر، فه
يشبه قطعه من القماش الابيض مفتوحة في الافق.
وهذا التشبيه لطيف ومحترم. الا ان فيه نقطتان ينبغي الالتفات اليهما:
اولاً: ان بياض الفجر في الافق وان شبه بالبياض الحقيقي، ولكنه على أي حال، من الناحي
الواقعية، هو قلة في الظلام وليس نور اً متكاملاً. فهو اشبه بزرقة السماء الى أي شيء اخر.
ولكنه في وسط سواد السماء بجميع اطرافها يراه الفرد وكانه ابيض حقيقي.
ثانياً: ان الفجر انما يصبح كالقطعة من القماش اذا انتشر في الافق قليلاً، وذلك بعد بزو
الحقيقي بحوالي عشر دقائق الى ربع ساعة. ومن ثم نعرف ان تحديده ببياض النهار اقرب
لوقت بزوغه حين يكون في اوله موازياً للافق ومجاوراً له .
فهذا الفرق الاول بين الفجرين يحتوي على فارقين:
احدهما: ان الفجر الكاذب طولي والفجر الصادق عرضي.
ثانيهما: ان الفجر الكاذب ينطفئ والفجر الصادق يتسع()
الامر الثاني: ان الفجر الكاذب لا ينطفئ، بل يبقى موجودا الى حين ظهور الفجر الصادق. اذن
فالضوء يبقى في الافق مستمرا. الا ان الفجر الكاذب غير قابل للاتساع، فيبقى على حال
ان يبزغ الفجر الصادق تحته، ويبدأ بالاتساع او بالارتفاع. والله سبحانه العالم بحقائق
وبناء على هذا الفرق لا يكون هناك أي مدة بين الفجرين.
الا ان التعرف على ضوء الفجر تحول دونه عدة حوائل بعضها مستمر من العهد السابق،
وبعضها حديث في العصر المتأخر.
اولاً: يمنع رؤيته السحاب اذا حصل في جهة الشرق، كما اشير له في احدى الروايات التي
سمعناها.
ثانياً: يمنع رؤيته ضوء القمر في العشر الوسطى من كل شهر. بل حتى في قسم من العشر
الاواخر، حين يبزغ القمر في آخر الليل. وقد سمعناه من بعض الروايات ايضا.
ثالثاً: يمنع رؤيته البرد، بمعنى ان الناس في الشتاء يضطرون الى الكمون تحت السقوف
يمكنهم التطلع الى الافق تحت السماء.
رابعاً: يمنع رؤيته الضباب الذي يكون متراكماً احياناً، بل دائماً في كثير من البلدان في ن
الكرة الشمالي، فمثال (لندن) مشهورة بانها بلد الضباب، وغيرها.
هذا من دون التحدث عن العوائق الفردية كالعمى والاقعاد وغيره.
وكل هذه الامور من الموانع الدائمة في الدهر.

خامساً: ضوء الكهرباء وهو مانع حديث جاء مع الحضارة الاوربية الحديثة. وجعل من المتعذر الاطلاع على الفجر الا نادراً.

ولو تحدثنا عن الموانع على سطح الارض لتزايد العدد، كالجبل الذي يكون الى جهة الشرق في بعض البلدان. فان الفجر الذي هو (حجة) شرعية لو صح التعبير، انما يقاس في الاف
المستقيم لا في الافق الجبلي لو صح التعبير ايضاً. ومع وجود الجبال، يكون التعرف
الافق متعذرا.

وكذلك قد تكون هناك اشجار او بيوت او أي شيء آخر يمنع عن الاطلاع على الافق، فيمنع عن التعرف على الفجر في اول حصوله، مما يستوجب الانتظار حتى يظهر فوق هذا المستوى، وهو خلاف المفروض عند التحقيق.

نعم، بالنسبة الى الموانع المؤقتة التي قد تحدث في بعض الليالي وتزول، كالسحاب، و
القمر. فانه يمكن ان يقاس الفجر على الليالي السابقة بالساعة، فيزداد وينقص بدقيقة ا
ونصف لكل ليلة حسب أي وقت في السنة.

اذن، فالطريقة الاعتيادية المضمونة لمعرفة الفجر، هو رؤية ضوئه. ما لم تحصل بعض
الموانع.

ولكن يقول عدد من المؤذنين الثقات وبعض العلماء، انه تهب عند الفجر ريح خفيفة ذات رائحة
طيبة يعرفون بها بزوغه. وهو امر لا تمنعه شيء من تلك الموانع على الاطلاق.

ويستدلون على قولهم هذا بقوله تعالى: والصبح اذا تنفس. فان الضوء بمجرده لا يحسن وص
بالنفس. وانما النفس من قسم الريح المتحركة الضعيفة نسبياً. فكذلك الحال في الفجر.
بالنسبة الى الرائحة الزكية. لان النفس ينقل ما في الفم من الروائح الى الخارج، وهي احيانا
تكون جيدة، كمن يعلك علكاً ونحوه فكذلك الحال في الفجر. فالآية الكريمة كالنص في ذل
وان ناقش بها (من لا يؤمن بها).

واليه يشير الشاعر، وهو بن احمد الكندي السري في وصفه للفجر حين يقول() :

وركائب يخرجن من غلس الدجى مثل السهام يمرقن منه مروقا
والفجر مصقول الرداء كأنه جلباب خود اشربته خلوقا

والخود: المرأة الحسنة الخلق الشابة. والخلوق ضرب من الطيب المائع.

فهو يمثل بياض الفجر بالجلباب، كما سمعنا تمثيله في الروايات بالقباطي البيضاء. ويم
الطيبة بالخلوق.

ولابي بكر الخالدي في وصف الجو وادبار الليل واقبال الفجر يقول():

والجو يسحب من عليل ابوهثئاوه درجي ملظب المترقرق
حتى انيأر الليل سوق ابورهظً رثاو فيه بيش المفرق
وكأن ضوء الفجر في باقي الدجى فيه حاله من اللجين المحرق

وهف يمثل ضوء الفجر بالشيب ويحره الطيبة بالماوء العليل وحموته التي تحدث بعد ذ
بالذهب: اللجين.

وعلى الشاهد من هذه الاشعار وه الاستشعار بان نسمة الفجر امر رائس بين عدد من الناس.
وان انكره الاخرون.

وقد يخطر في الذهن، ان اذا ول كان امراً واقعياً، لذكر في الروايات، وحيث لم يذكر، اذن يدل
على عدم واقعيته.

وجوابه: ان الائمة المعصومين عليهم السلام، حّولوا على الجهة الواقعية للفجر، اعني الفجر
بالمعنى التكويني في خلقة الله سبحانه، وليس ذلك الا الضوء. وكذلك فعل القرآن الكريم
قال: حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر.

وهذه الجهة الواقعية كافية تمام لحسم الامر، كل ما في الموضوع قد يكون لبعض الاشياء
علامات عند وقوعها، فمن عرف علامة وقوع الفجر امكنه العمل عليها. والحجة الفقهية في
ذلك هو الوثوق او الاطمئنان بحصول الفجر عند حصول علامته. وهو ما يحصل فعلا عند
من يتبيّنها.

والان بقى علينا ان نعرف استمرار ونهاية وقت الصلاة، بعد ان عرفنا اول وقتها. فان اذه
الوقت يسمى ما بين الطلوعين، يعني طلوع الفجر وطلوع الشمس. وفي بعض الروايات انها
ساعة ليست من الليل ولا من النهار. الا انها من الناحية الفقهية المستفادة من السنة الشريف
انها من النهار وليست من الليل، لان وجوب الصوم يبدأ من الفجر، والصوم انما يكون في
النهار، ولا يجوز الحاق أي جزء من الليل به. وفي القرآن الكريم سمعنا وصفه بالصبح في
قوله تعالى: والصبح اذا تنفس. ولا يترتب أي اثر فقهي على انها من الناحية الفقهية له
ليل او نهار.

والمعروف بين الناس ان مدتها ساعة ونصف تمام على طول ايام السنة الا ان المطمأن به
كذب هذه الشهرة. وان هذه الفترة تطول بطول الليل وتقصر بقصره. وتتراوح بحوالي ساعة
وعشرين دقيقة الى ساعة وخمس واربعين دقيقة. وضبط مدتها طيلة ايام السنة لم يتيسر ال
الان مع الاسف. كما ان نسبتها الى الليل والنهار لم يتيسر وان كانت بحسب الظن انها عشر
مدة الليل() . والله العالم بحقائق الامور.

وبالطبع فان هذا الحديث، حتى ولو كان مضبوطاً، فانه انما يصدق في خطوط العرض بحوالي
المدارين الى مسافة من جانبيهما. اما في خط الاستواء وقريبا من القطبين، فيحتاج ذلك الى
اعادة نظر. ولا يتيسر لكاتب هذه الحروف ذلك مع شديد الاسف. والمهم الان هو الالتفات الى
هذه المسألة، ثم يكون التحديد بيد الاجيال الاتية.
وبعد مضي ساعة او اكثر، يتزايد الضوء في السماء، وتبدأ الحمرة المشرقية في الوجود. فان
نفس المنطقة التي يظهر فيها الفجر تكون الان مكسوة بحمرة في الافق بحوالي ذراعين او
ثلاث، بحسب النظر. ولا تزال الا عندما يقرب بزوغ الشمس، اذ تبدأ طلائع الضوء القوي
الصادر من قرص الشمس تصعد فوق الافق، فتتضاءل الحمرة المشرقية حتى تزول.
حتى يأتي وقت يحصل فيه الشروق. وهو من الناحية الفقهية: ظهور اول جزء من قرص
الشمس فوق الافق، وان لم يظهر القرص كله، وان لم ينتشر ضوؤها.

ومن المعروف الاكيد، ان الشمس تشرق خافتة نسبياً(). والمهم قالوا: ان وصول نورها الى
الارض يستدعي ثمان دقائق. وبعد مضي هذه الدقائق يبدأ القرص باللمعان. من دون ان يكون
نوره قد انتشر كثيراً. ويحتاج هذا الانتشار الى حوالي ربع ساعة او اكثر، تكون الشمس
خلالها قد تصعد فوق الافق بمقدار ذراع، في النظر، او اكثر.
واول وقت ظهور الحمرة المشرقية التي سمعنا عنها، هو فقهيا، آخر وقت فضيلة صلاة
الصبح، وآخر وقت نافلته بمعنى انه لو صلى الفرد الفريضة عندئذ كانت ضئيلة الثواب
صلى النافلة كان اللازم ان ينويها قضاء، او الاقل من نية الرجاء احتياطا.
فهذا هو الحديث عن وقت صلاة الصبح.
الجهة الثانية: في وقت صلاة الظهر وصلاة العصر.
قال الفقهاء: انه اذا زالت الشمس، فقد دخل وقت كلتا هاتين الصلاتين ولكن تختص الظهر من
اول الوقت بمقدار ادائها، وهو اربع ركعات مع مقدماتها الواجبة، او بدونها. كما تختص
العصر من آخر الوقت بمقدار ادائها. وسيأتي تحديد آخره.
ومعنى الزوال: عبور الشمس عن دائرة نصف النهار. وهي دائرة وهمية تقطع الارض
نصفين من الشمال الى الجنوب. فاذا عبرت الشمس هذه الدائرة تكون قد زالت أي زالت عن
نصف النهار بالضبط وتوجهت لتهوي نحو الغرب.
والمفروض ان عبور الشمس عن تلك الدائرة يتم في النصف من الوقت بين بزوغ الشمس
وغروبها، يعني في نصف النهار تماما وبتعبير آخر ادق: ان الزوال يتم بعد نصف النهار بعدة
ثوان. فان الشمس حين تكون في الوسط تماما فهي اذن تكون في نصف النهار تماما.

دائرة نصف النهار

وحين تتجه نوكي القليل بر غلا وحن
الزوال دق حصل.

دائرة نصف النهار

ال انه تبقى هناك بعض الاسئلة:
الوا ً: ان الفقهاء وغيرهم،
قالوا: ان دائرة نصف النهار تقطع الارض نصفين من الشمال الى الجنوب. ولكن يبقى السؤال
عن محل رأس الخط الوهمي بالضبط في الشمال وكذلك في الجنوب. هل هو الشمال الجغرافي
أي القطب الشمالي الاعتيادي، او هو الشمال المغناطيسي، او هو نقطة اخرى في الشمال
غيرهما.
ثانياً: هل ان الزوال يتحقق قبل خروج القرص كله من دائرة نصف النهار. يعني بمجرد ان
يتزحزح مركزه نحو الغرب ولو قليلا. او ان الزوال لا يتحقق بخروج القرص كله عن دائرة
نصف النهار.
ثالثاً: ان المفروض بدوايا ان خط دائرة نصف النهار، يقاطع خط مسير الشمس من الشرق الى
الغرب بزاوية قائمة متكاملة. فهل هذا صحيح، او ان هناك اختلافا بمقدار ما.
رابعاً: ان المفروض ان الزوال يحصل في نصف النهار او بعده بثوان تحديداً. فهل هذا
صحيح، وهل هناك من الموانع ما يحول دون ذلك.
ونجيب عن كل سؤال في ناحية من الكلام:

الناحية الاولى: في الكلام عن رأس الخط الوهمي لدائرة نصف النهار وقد اعطى الفقهاء رأيهم الاجمالي ولم يحددوا شيئاً معيناً. فقد اوكلوا الامر الى الفهم العرفي الاعتيادي. فان كل ف يحمل فكرة عن الشمال والجنوب. وهذا يكفي ويكون تحديد دائرة نصف النهار على هذا الفهم الاجمالي.

وهذا الاتجاه في الفهم له نقطة ضعف ونقطة قوة:

نقطة الضعف: انه من الواضح ان استقامة واتجاه دائرة نصف النهار سوف يختلف باختلاف رأسيها الشمالي والجنوبي، الى عدة درجات، الامر الذي يفتقر الى الدقة الرياضية ويترتب على ذلك عدم امكان التعرف على لحظة الزوال بالمعنى الحقيقي.

نعم، في بعض مناطق العالم تتحد الدائرة من كلا القطبين الجغرافي والمغناطيسي. كالخ الطولي المرقم 100 والذي يوجد عليه القطب المغناطيسي. فان الدائرة ستمر على كلا القطبين في نفس الوقت.

وكذلك في بعض مناطق خط الاستواء. حيث تتقاطع الدائرتان. فيكون هذا التقاطع هو دائرة نصف النهار لتلك المنطقة() غير ان الاشكال والصعوبة تبقى في اغلب مناطق العالم.

نقطة القوة: اننا لا نحتاج الى دقة بهذا المقدار المفروض، لاكثر من سبب.

السبب الاول: ان نقطة القطب الجغرافي، وكذلك نقطة القطب المغناطيسي، غير محددة بالضبط، بل هي عامة او قل: مستهلكة في مساحة كبيرة قد تصل الى عدة كيلومترات مربعة. واذا استطعنا ان نحصرها في كيلومتر مربع واحد، فقد عملنا عملاً عظيماً.

وعلى كل تقدير فرأس الخط الوهمي، لا يمكن ان يكون له مبدأ محدد بالمعنى الرياضي المتكامل. وهذا واقع لا انفكاك منه.

السبب الثاني: ان الفقه. كما لا يخفى على ممارسيه، مبني على الفهم العرفي، والعرف يت عادة الى شيء من التسامح وعدم الدقة في النظر. ومعنى ذلك ان هذا المقدار من النظر العرفي يكفي فقهيا لتحديد دائرة نصف النهار.

وهذا هو السبب الذي حدا بالفقهاء ان يجملوا في كلماتهم ولم يحددوا تحديداً كاملاً.

ب أ

ج غ

i. دائرة نصف النهار من القطب الجغرافي
ii. دائرة نصف النهار من القطب المغناطيسي
iii. تقاطع الدائرتين عند خط الاستواء

ونرى
فيما

يأتي، فيما ورد من الروايات التي تعطي طريقة التعرف على الوقت، وبخاصة الزوال: انها تعطي تحديداً او علامات تقريبية اقرب الى الفهم العرفي من أي شيء اخر، الامر الذي يجعل موقف الفقهاء مُبرّراً بحجة شرعية متكاملة.

ولكنهم. الى أي حال، سوف يخسرون الدقة في تحديد وقت الزوال. ومن زاوية الشارع المقدس، فانه يتوقع من المكلفين ان يحتاطوا بالانتظار قليلا، حتى يتأكدوا من دخول الوقت فان مضي الزمان كفيل بذلك كما هو واضح.

ونحن هنا، وان كنا نؤمن بان الحجة الشرعية، قائمة على هذا المقدار من التسامح، الا اننا نحاول جهد الامكان زيادة التحديد. بمعونة الله سبحانه، الى حد لا يوحي الا بدون عدم العصمة، كما يعبرون. فنحن الان نجمع بين مسلكي التسامح والدقة.

فان لم نستطع الحصول على الدقة احيانا، فلا نكون مقصرين:

– اولا – اننا قد وفينا ما في ضميرنا من الحاجة وان لم تنجح. – ثانيا – اننا لا نعتقد بكفاية التسامح العرفي.

اذن، فمن زاوية الدقة يعود السؤال: هل ان دائرة نصف النهار، تبدأ من القطب الجغرافي او المغناطيسي او غيرهما. بعد اخذ ما قلناه في السبب الاول من نقطة القوة السابقة، بنظر الاعتبار والتي لا يمكن تلافيه باي حال.

وكل ما نستطيع ان نعرضه من الجواب الان، في ضيق الامكانيات الفردية التي نملكها: اننا اجرينا في منطقتنا من جنوب العراق. فوجدنا ان دائرة نصف النهار اقرب تماما الى الشمال المغناطيسي منها الى الشمال الجغرافي، بل هي من الجانب الآخر عن الشمال الجغرافي، بشكل تكون ابعد عن الشمال الجغرافي.

توضيحه: انه بعد تحديد خطي الشماليين الجغرافي والمغناطيسي يكون الشمال الجغرافي ال
اليمين والشمال الآخر الى اليسار ويكون الفرق بينهما عشر درجات بالضبط. هذا مع اتجاه
الفرد بوجهه الى الشمال.

واما دائرة نصف النهار فهي الى يسار الخط المغناطيسي. بدرجة او نصف درجة، في حين
اننا عرفنا ان الخط الجغرافي على يمين المغناطيسي بعشرة درجات .

وهذا يعود بعد تحديد الشماليين، الى علامات الزوال التي سوف تأتي على ذكرها فانها تتحقق
في هذه المنطقة، فمثلا: ان الظل يبلغ نهاية قصره وبدو أارتفاعه عند هذه النقطة ويكون عند
وصوله الى الخط الجغرافي قد طال بشكل ملحوظ. الامر الذي يعين ان دائرة نصف النهار
تحدد بالخط المغناطيسي تقريبا وليس الجغرافي. فاذا وصل ظل الشاخص الدقيق على الخ
المغناطيسي فقد عبرت الشمس دائرة نصف النهار بحوالي درجة، وهذا يكفي تمام لحصول
الزوال، وسيأتي في علامات الزوال ايضاحات اخرى حول ذلك.

1 2 3 4

1-	القطب الجغرافي
2-	القطب المغناطيسي
3-	دائرة نصف النهار
4-	الدائرة القطبية

هذا ان الا
طبعا بالطبع
خاص بالمنطقة
التي تم فيها
القياس، وليس
في الامكان
القياس في كل
بلدان العالم. كما اننا لا يمكن ان نتوصل اليه بالحساب الرياضي التجريدي، لانعدام المصادر
المتكفلة لهذا الحساب. والله سبحانه ولي التوفيق.

الناحية الثانية: في الجواب على السؤال الثاني: متى يحصل الزوال، هل بزحزحة مركز
الشمس عن دائرة نصف النهار او بخروج القرص كله.

دائرة نصف النهار

الشمس

دائرة نصف النهار دائرة نصف النهار

الشمس

الظاهر وه الاول: انه يكفي خروج القرص كله عن دائرة نصف النهار ان تتجه
الشمس نحو الغرب، ولو قليل جدا. فان
اذه القليل الذي نتحدث عنه ليس قليل في السماء بل يساوي عدة كيلو مترات فوق قرص
الشمس. وليس من الضروري ان يخرج القرص كله من دائرة نصف النهار.
الا ان اذه الفرق ال يكاد يظهر له اثر عملي. فاننا عرفنا اننا نبحث عن نصف الدرجة، انه
على سطح الارض ونكتفي به في حصول الزوال. ومن الواضح، ان نصف الدرجة هذه ال
تعني فقط زحزحة مركز الشمس عن دائرة نصف النهار، بل ابتعاد القرص الكامل من هذه
الدائرة مسافة كبيرة نسبياً في السماء.
نعم، لو استطاع احد ان يضبط اذه الفرق، اكتفينا معه نظريا، بالوجه الاول، وهو زحزحة
المركز.
الناحية الثالثة: حول السؤال الثالث:

هل ان دائرة نصف النهار تقاطع خط مسير الشمس من الشرق الى الغرب، الى الشرق تمام الوا.
جواب ذلك يتوقف على الالتفات الى عدة امور:
الامر الاول: لو كانت دائرة نصف النهار تبدأ من الشمال الجغرافي، وكانت الشمس تسير بشكل موازي لخطوط العرض. لرسمت زاوية قائمة معها. الا ان دائرة نصف النهار عندئذ كأنها
حدا لخطوط الطول او هي خط طول ذلك البلد الذي نتحدث عنه، أي بلد كان. ولو حسبنا
انقساماته الى دقائق وثوان.
ومعه فتكون الزاوية بين مسير الشمس والدائرة، هي نفسها الزاوية من خط طول وخط عرض
البلد...... ايا كانت .
الامر الثاني: ان الامر ليس كما قلنا في الامر الاول وخاصة بعد ان رجحنا ان دائرة نصف
النهار يبدأ من الشمال المغناطيسي بل ابعد منه بقليل عن الشمال الجغرافي.
الامر الثالث: ان الشمس لا تسير موازية لخطوط العرض، على الاطلاق وان كان يبدو لبد
النظر ذلك بل هي تسير بخط حلزوني تصعد مرة الى المدار الشمالي (مدار السرطان) ثم تنزل
بخط حلزوني الى المدار الجنوبي
(مدار الجدي).
وهذا الخط الحلزوني غير موازٍ لخطوط العرض ولا لخط الاستواء – وهو خط احد خطوط العرض
المتوازية – وانما يرسم معها تقاطعاً ذا زاويتين حادتين جداً عند الشرق والغرب، ومنفرجتين
جدا عند الشمال والجنوب.
والمداران الشمالي والجنوبي، ليسا من خطوط العرض، بل هما بخط مسير الشمس عند بلوغها
الى غاية الارتفاع والانخفاض، نتيجة لوجود اتجاه الشمس بشكل معين ناتج من انحراف
مطرها.
اذن، فالمداران، يعني ايا منهما كان، ليس دائرة متكاملة بالدقة يعني لا يلتقي طرفاه، بل ت
الشمس في نهاية طوافها بالدوران حوله بالخروج عنه. فيلتقي طرفا الخطين عند دخول الشمس
فيه وخروجها عنه. ويشكل ايضاً زاويتين حادتين عند الشرق والغرب ومنفرجتين عند الشمال
والجنوب.
وبعد ملاحظة ذلك كله نستطيع ان نلتفت الى ان خط مسير الشمس لا يقاطع دائرة نصف
النهار بالدقة، وان كان متقاطعا لها بالتسامح العرفي.
بل لا يكون–بالدقة– في زاوية موحّدة ومضبوطة في كل البلدان على خط عرض واحد، بل
ولا في بلد واحد على طول السنة كما هو معلوم.

وهذا امر نظري، ليس له اثر فقهي عملي.

وهذا مخطط لايضاح الفكرة

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

1- مركز الكرة الارضية المائل، والقطب الشمالي الجغرافي.

2- الدائرة القطبية.

3- المدار الشمالي (مدار السرطان) ومنه يظهر التقاء طرفي المدار عند مسير الشمس.

4- 5- خطان يمثلان مع كثير من الخطوط مسير الشمس الحلزوني.

6- خط الاستواء ومنه تظهر الزاويتين الحادتين له مع مسير الشمس.

7- 8- خطان من خطوط مسير الشمس الحلزوني.

9- المدار الجنوبي (مدار الجدي) ومنه يظهر التقاء طرفيه ايضا.

10-11-12- خطوط من مسير الشمس.

13- الدائرة القطبية الجنوبية.

14- القطب الجنوبي الجغرافي.

ملحوظة: اننا لو لاحظنا دوران الارض حول الشمس فقط في مدة سنة. فان مسير الشمس
سيشكل خطاً حلزونياً واحداً بين المدارين. ويظهر في المخطط التالي:
ولكننا اذا لاحظنا الارض حال دورانها حول نفسها وجدنا الشمس ترسم خطوطاً حلزونية كثيرة

او هذا كالايضاح كثر

على عدد ايام السنة او عدد دورانات الارض حول نفسها. وبتعبير آخر: ان نفس ذلك الخط
الحلزوني الواحد يشتمل على رشتة ي ج ه الارض بحساب دقيق لاجل الان الى تحديد واستيعابه.
ولعل المخطط التالي يوضح ذلك، على ان نفهم كل خط من خطوط ضوء الشمس قد سقط على
الارض في يوم غير اليوم الذي سقط فيه الآخر. لتتضح الصورة اذ ينها كثر.

ضوء الشمس

المدار الشمالي

الشمس

المدار الجنوبي

الناحية الرابعة: في الجواب عن السؤال الرابع: هل ان الزوال يحصل في منتصف النهار، او
بعده بثوان. او انه يختلف عنه. وبتعبير آخر، ان التحديدين: الزماني والمكاني للزوال يختلف
فبالرغم من ان التحديد المكاني هو في المنتصف لان دائرة منتصف النهار هي في المنتصف تماما
من حيث المكان، الا ان الزمان قد يختلف عن ذلك.

واثر ذلك فقهياً، موجود. وهو اننا اذا اثبتنا ان الزوال يقع في نصف النهار تقريباً، ما ادعا عدة
ثواني امكن ان نحسب وقت الشروق ووقت الغروب بالساعات والدقائق ونقسمها نصفين:
فيكون النصف هو وقت الزوال.

وجواب السؤال يقتضي ملاحظة عدة امور:

الامر الاول: ملاحظة ما قلناه في جواب السؤال الثاني: من ان الزوال يحصل بزحزحة مركز
الشمس عن دائرة نصف النهار، لا بخروج القرص كله.

ومن الواضح ان الوقت يختلف بين هذين الافتراضين، ولكمما عرفنا فيما سبق ان هذه الدقة لا
تكاد تكون عملية او ممكنة.

الامر الثاني: ملاحظة معنى الشروق والغروب.

فاننا لو اعتبرنا رياضياً: ان الشروق يكون عند حصول مركز الشمس مع الافق المستقيم
الشرقي. ...والغروب يكون عند حصول مركزها عند الافق المستقيم الغربي() . اذن فمن
المنطقي ان نقول ان الوقت هو النصف تماما.

الشمس
الافق الشرقي
او الغربي
المركز

ولكننا عرفنا ان
الشروق يعني خروج اول جزء من القرص فوق الافق() والغروب هو نزول آخر جزء منه
تحت الافق() اذن، فالمدة تمتد اكثر بمقدار ما من جانبي الشروق والغروب.

الافق الشرقي
اتجاه حركة الشمس
الشمس

الافق الغربي
اتجاه حركة الشمس
الشمس

ولكن، بغض النظر عما سوف
نسمعه في الامر الثالث، فان من المفروض ان زمان ظهور نصف القرص الاعلى على الافق

شرق يساويه مقدار اختفاء نصف القرص الاسفل تحت الافق غرباً. ومن الملاحظ ان نفس
النصف الذي يبدأ بالشروق هو نفس الذي يبدأ بالغروب.

الامر الثالث: ان المفروض مؤكدا في العلم الحديث ان سرعة دوران الارض حول نفسها هي
نفسها باستمرار والى الابد كما ان سرعة دورانها حول الشمس هي نفسها والى الابد.

فلو كان الامر كذلك، لتم المطلوب. فيكون الزمان الاوسط هو زمان الزوال. وهو امر مظنون
الى درجة يمكن الوثوق بها فقهيا، الا ان في النفس منها شيء، مما ال حاجة الى تفصيله.

ويكفي الان ان نسمع قوله تعالى: اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا.

فلو كانت السرعة مختلفة دائماً او احياناً باسلوب او باسلوب محدد ال نستطيع تحديده. اذن
يكون نصف الوقت هو وقت الزوال. غير اننا قلنا انه بالرغم من ذلك، فان الحجة الشرعية
بخالفه.

فالمحصل انه يمكن فقهيا القول بان نصف الوقت هو وقت الزوال.

اساليب تحديد الزوال:

يمكن تحديد حصول الزوال بعدة اساليب، نذكر اهمها:

الاسلوب الاول: تنصيف الوقت بالساعات والدقائق بين وقت الطلوع ووقت الغروب. كما
اشرنا اليه قبل قليل وقلنا ان الحجة الشرعية الفقهية قائمة عليه.

ال يفرق في ذلك بين التوقيتات المختلفة للوقت اعني الساعة الزوالية والساعة الغر
والصيفية وغيرها ان وجدت.

الاسلوب الثاني: جعل الشمس على الحاجب االيمن.

وطريقته: ان يستقبل الفرد الجنوب، وينتبه الى الشمس التي هي فوق رأسه بالتقريب
حصلت في نصف النهار كانت فوق انفه، وهو الوسط. فان تحركت قليال الى جانب الغرب،
وهو جانب يمينه فقد اصبحت فوق حاجبه االيمن، فذلك هو الزوال.

ومعه يكون من المفهوم انه ال حاجة الى ان تتوسط حاجبه االيمن بل يكفي ان تكون عليه في
الجملة فلو دخلت في اول جزء منه الذي يلي االنف كان ذلك كافيا في تحقق الزوال.

وال حاجة الى االبقاء تحت الشمس وترقب حركتها، بل يكفي التأكد من وجودها فوق الحاجب
االيمن ولو الول مرة، كما لو كان هذا الفحص، قد حصل عند الزوال او بعده بقليل.

وقد وردت في ذلك رواية() عن رسول الله (ص) قال: اتاني جبرئيل فأراني وقت الظهر حين زالت الشمس، فكانت على حاجبه الايمن.

وينبغي في هذه العلامة ملاحظة امرين:

الامر الاول: انها ليست دقيقة رياضيا، بل هي عرفية موكولة لسائر الناس، ولعل الشمس لا تكون على طرف الحاجب الايمن الا بعد الزوال بخمس دقائق او نحوها.

الامر الثاني: انها علامة غير عامة للعالم كله. بل خاصة ببعض الاماكن.

وقد قال عدد من الفقهاء: انها علامة مخصوصة بمن كانت قبلته نقطة الجنوب او قريبة منها. وقيده بعضهم بمن يستقبل القبلة وآخر بقبلة العراق. وكله ليس بشيء.

وانما ذلك تبع لمحل وجود الشمس والمنطقة التي يكون الفرد فيها. فمثلا اذا كانت الشمس في المدار الشمالي، كانت هذه العلامة صادقة لمن كان على هذا المدار وشماله الى القطب الجغرافي. وغير صادقة بالنسبة الى من يكون في جنوبه.

بل اولئك عليهم ان يقلبوا الاتجاه فيتجهون بوجوههم الى الشمال ليواجهوا قرص الشمس فيكو الغرب على يسارهم لا على يمينهم فاذا مالت الشمس الى جهة يسارهم فكانت على حاجبهم الايسر، كان الزوال قد تحقق.

واما اذا كانت الشمس على المدار الجنوبي، صدقت العلامة، لمن كان في هذا المدار ومن كان في جنوبه الى القطب الجغرافي الجنوبي ولم تصدق في شماله واحتاج من يكون في الشما الى التوجه الى الجنوب. على عكس ما قلنا في المدار الشمالي.

وهذا ينتج ان من يكون على المدار الشمالي او في شماله تصدق عليه هذه العلامة دائماً. ومن يكون على المدار الجنوبي او جنوبه يحتاج الى عكسها المشار اليه دائماً. ومن يكون بين المدارين يحتاج الى تعيين موقع الشمس منه. هل هي في شماله او في جنوبها وعلى أي حال يتم بالاتجاه الى قرص الشمس اينما كان. فان كان الوجه الى الجنوب كانت العلامة صادقة وان كان الوجه الى الشمال كان عكسها صادقا.

الاسلوب الثالث: لمعرفة الزوال.

زيادة الظل بعد نقصه او ظهوره بعد انعدامه.

وقد وردت في ذلك بعض الاخبار.

منها: ما عن سماعه() قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك متى وقت الصلاة. الى ان قال: فاخذ العود فنصبه حيال الشمس، ثم قال: ان الشمس اذا طلعت كان الفيء طويلا، ثم لا يزال ينقص حتى تزول. فاذا زالت زادت، فاذا استبنت فيه الزيادة فصل الظهر، الحديث.

وما عن علي بن ابي حمزة() قال: ذكر عند ابي عبد الله عليه السلام، زوال الشمس. فقال:
تأخذون عودا طوله ثلاثة اشبار وان زاد فهو ابين، فيقام: فما دام ترى الظل ينقص فلم تزل.
فاذا زاد الظل بعد النقصان فقد زالت.
اقول: اذا نُصب أي شيء في ارض مسطحة او صحراوية ونحوها، كالعود او جسم او انسان او

ما يشابهه في نسبة العود الى الارتفاع() على ان يكون النصب مستقيما تماما.
فاذا بدأ ضوء الشمس بالانتظار عند الشروق اصبح له اذا الجسم، ويسمى فقهيا: الشاخص،
مأخوذا من لفظ شخص الانسان.

كان له ظل طويل الى جهة الغرب(). وقد نعرف ظنا ايا من ال منتهاي او من يتجاوز منطقة
الافق الغربي على الاقل.
وكلما تصاعدت الشمس تقلص الظل فاذا حصلت الشمس عند نصف النهار انقطع التقاصر
والنقص، فاذا بدأت الشمس بالمسير نحو الغرب، مهما كان قليلا، الذي هو معنى الزوال. بدأ
الظل بالاستطالة الى الجهة المعاكسة اعني الى الشرق ثم ال يزال يطول كلما مشت الشمس
نحو الغرب الى ان يحصل له ظل طويل يتجاوز الافق، ثم يحصل الغروب.
وهذا العلامة بذا المقدار من الفهم، قابلة للتطبيق، شمال المدار الشمالي وجنوب المدار
الجنوبي. بدون فرق فقهي. وان كان من الناحية العملية: ان الظل القصير الذي يحصل عند
منتصف النهار يكون في الشمال متجهاً الى الشمال وفي الجنوب متجها الى الجنوب. الا ان
هذا ال يضر بالعلامة فقهيا.
واما من يكون بلده على المدارين او بينهما، فتحتاج هذه العلامة الى شيء من التدقيق. فمن الي
منطقة المدارين بالذات تكون الشمس مسامته للرأس تماما في السنة مرة واحدة. وفي المناطق
التي بينهما تكون الشمس مسامته للرأس مرتين في العام. مرة عند صعودها الى المدار الشمالي
واخرى عند نزولها الى المدار الجنوبي.
فاذا اصبحت الشمس مسامته للرأس تماما انعدم الظل وقت نصف النهار. فتكون هذه العلامة
هكذا: ان الظل من جهة الغرب يستمر في النقصان حتى ينعدم. ثم حين تتجه الشمس نحو
الغرب يوجد ظل قليل متجهاً نحو الشرق. فأول اوقات وجود الظل هو الزوال. ثم يستمر الظل
في الاستطالة.
ولكن هذا يكون في تلك البلدان في اليوم او اليومين اللذين ينعدم فيهما الظل. او اذا توسع
بالتسامح العرفي، استطعنا ان نقول ان الامر كذلك بيومين قبله ويومين بعده. واما في غير

الايام فالظل لا ينعدم. فنعود الى كون العلامة هي زيادة الظل بعد نقصه. لا انما وجوده بعد انعدامه.

والفكرة على أي حال واحدة، وهي: اولاً: وصول الظل الى اقصى قلّته وتقلصه، وسواء بقي منه شيء او انعدم، وثانياً: انه يبدأ الاستطالة من جديد.

ولا يخفى انه في الوقت الذي يبقى من الظل شيء، نستطيع له ان نعرف منطقة وجود دائرة نصف النهار()، ولو صح التعبير، لانه ان بلغ الظل اقصى تقلصه كان ذلك هو المطلوب، يعني قبل ان يبدأ بالزيادة ولو ثانية واحدة.

وهذا، اعني عدم انعدام الظل يمكن ان يتحقق في كل مناطق العالم. اما خارج المدارين ففي كل ايام السنة، واما في داخلهما ففي الايام التي لا تتعامد الشمس فيها او تكون مسامته للرأس وهي اغلب ايام السنة.

وهذا هو الذي طبقناه في الناحية الاولى من اول هذا الفصل حيث قلنا ان دائرة نصف النهار تقع الى يسار الخط المتجه الى الشمال المغناطيسي، فراجع.

الاسلوب الرابع: لمعرفة الزوال: الدائرة الهندية.

قال في المستمسك(): وكيفيتها: ان تسوي موضعاً من الارض بحيث لا يكون فيه انخفاض وارتفاع وتدير عليه دائرة بأي بُعد وتنصب على مركزها مخروطاً محدد الرأس يكون طوله قدر ربع قطر الدائرة تقريباً نصباً مستقيماً. بحيث يحدث من جوانبه اربع زوايا قوائم مست وعلامة استقامته ان يقدر ما بين رأس المقياس ومحيط الدائرة من ثلاثة مواضع. فان تساوت الابعاد فهو عمود.

فاذا طلعت الشمس وحدث لذلك المقياس ظل الى جهة المغرب، تنتظر حتى ينقص الظل ويصل طرفه الى محيط الدائرة، للدخول فيه فتعلّم عليه علامة ثم تنتظر خروجه بعد الزوال، فاذ وصل الى محيط الدائرة من جهة المشرق تعلّم عليه علامة اخرى، ثم نصل ما بين العلامتين بخط مستقيم. ثم تتضمن ذلك الخط.

ثم تصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف ذلك الخط بخط آخر، فهو خط نصف النهار.

فاذا اردت معرفة الزوال في غير يوم العمل. تنظر الى ظل المقياس فمتى وصل الى هذا الخط كانت الشمس في وسط السماء. فاذا مال رأس الخط الى جهة المشرق. فقد زالت.

وهذا مخطط توضيحي للدائرة الهندية:

1- نقطة انطباق الظل الشرقي على محيط الدائرة.

1 6 7 5 2- الظل الشرقي.

الشرق 2 8 4 الغرب 3- مركز الدائرة وهو محل

3 المخروط.

4- الظل الغربي.

5- نقطة انطباق الظل الغربي على

محيط الدائرة.

6- نقطة الوسط في الخط.

7- الخط الواصل بين النقطتين.

8- الخط بين منتصف الخط الواصل ومركز الدائرة وهو الذي يعبر به الزوال.

ولنا على هذه الطريقة بعض الملاحظات:

اولاً: ال يجب ان يكون الشاخص مخروطياً، بل يمكن ان يكون عمودياً يعني اسطوانياً رفيعاً، بل هو افضل من ناحية ضبط ظله على طوله في حين يكون ظل قاعدة المخروط عريضاً.

ثانياً: ان هذه العلامة انما تصدق في اوقات عدم انعدام الظل. واما مع انعدامه فال معنى لالستعمال. اال ان الذي يهون الخطب ان انعدام الظل ال يكون اال في ايام يسيرة جداً في العام.

ثالثاً: ان جاعل هذه الدائرة يفترض ان منتصف الخط ال يمر بمركز الدائرة كما الحظنا في المخطط السابق. وهذا انما يحدث في غير صورة انعدام الظل.

رابعاً: ان الخط المتجه الى الشمال الذي ينبغي ان يمر بين المركز ومنتصف الخط، ينبغي ان يصل الى محيط الدائرة ليكون واضحاً ايضاً بالتعيين والتحديد، بشكل اكيد.

مخطط يوضح حالة الخط الواصل من الدائرة

قارن بالمخطط السابق.

خامساً: ان جاعل هذه الدائرة يفترض مرور الظل على هذه الحائط المتجه الى الشمال. وهذا انما يصح مع وجود الظل في صورة انعدامه. ولذا قلنا بانها علامة مع انعدام الظل.

سادساً: ان جاعل هذه الدائرة، يفترض جعلها في النصف الشمالي من الكرة الارضية. غير انها يمكن جعلها بنفسها في النصف الجنوبي. غير ان الخط الذي يمر بين نقطتي الش

والغرب لن يكون ماراً بشمال المركز، بل يكون ماراً بجنوبه واذا ال يفرق في دالة هذه
العلامة.
سابعاً: بعد رسم الخط ما بين نقطتي الشرق والغرب يمكن استعمال اداة الهندسة البسيطة (
المنقلة) لرسم خط متعامد على هذا الخط، يكون هو خط دائرة نصف النهار.
ويستغني به عن الخط الذي اقترحه الجاعل بين نصف هذا الخط ومركز الدائرة وفي هذا الذي
قلناه عدة نقاط من القوة:
(1) مخطط توضيحي
فالخط الاعلى هو الخط المقترح

النقطة الاولى: ان هذا الخط المتعامد ال يجب ان يكون في وسط ذلك الخط بل يمكن ان يكون
في أي اجزائه حتى لو كان في طرفه وانما المهم ان يرسم معه زاوية قائمة كما ال يجب ان
يكون متجها من الخط الاول الى الشمال، بل يمكن ان يكون متجها منه الى الجنوب.
النقطة الثانية: انه اذا فرض مرور الخط المرسوم بين الشرق والغرب على مركز الدائرة
نفسه، كما لو كان عمل هذه الدائرة في يوم انعدام الظل، عندئذ ال مجال للخط الذي اقترحه
الجاعل ويتعين العمل بالخط الذي اقترحناه.

(2) مخطط توضيحي
فالخط الاعلى هو المرشد للزوال وهو الذي
يمثل دائرة نصف النهار وهذا يكون عند
انعدام الظل. ويالحظ عدم وجود المثلث تحته.

النقطة الثالثة: ان الخط الذي اقترحه الجاعل، ال يكون اال قصيراً غالباً، واما الخط الذي
اقترحناه، فيمكن ان يكون طويال بالمقدار الذي يريده الفرد المستفيد من الدائرة.
ثامناً: ان المهم في معرفة الزوال هو هذا الخط الاخير الممتد بين الشمال والجنوب. اما بالشكل
الذي اقترحه الجاعل او بالشكل الذي اقترحناه. فاذا حصل ان انمحت الدائرة وانمحى الخط
المتجه بين الشرق والغرب، كان بقاء الخط المشار اليه كافياً.

تاسعاً: انه من الضروري ان تكون هذه الدائرة، وبالتالي هذا الخط المهم المشار اليه، مرسوماً على مكان ثابت، وليس على مثل الورقة القابلة للنقل. اذ لو تحركت بعد ان تم عملها ولو قليلاً، فشل العمل بالمرة ولا يمكن ارجاعه الا بعمل جديد.

عاشراً: ان هذا العمل انما هو تطبيق الخط المتجه الى الشمال الجغرافي او الى الشمال المغناطيسي. ولكن اذا اردنا ان نعرف الفرق بين احدهما ودائرة نصف النهار، كان من الضروري رسمهما من مركز واحد. مع رسم خط دائرة نصف النهار، وقياس الفرق بينهما بالدرجات.

ثم قال في المستمسك بعد البيان الذي سمعناه قبل قليل، مباشرة، قال:

واسهل من هذا الطريق طريق آخر: وهو ان ينصب مقياساً في الارض بعد تسويتها. فاذا طلعت الشمس وحدث له الظل، رسم خط على ذلك الظل الى جهة المغرب مبدؤه من قاعدة المقياس. ثم ينتظر الى حين الغروب فيرسم خطا على ظله الى جهة المشرق مبدؤه من قاعدته ايضا.

فان كان الخطان خطا واحداً مستقيماً –كما في يومي الاعتدالين– نصّف ذلك الخط بخط مستقيم على نحو تحدث من تنصيفه زوايا.

وان كان الخطان خطين متقاطعين –كما في غير اليومين المذكورين– فلابد ان يحدث من تقاطعهما زاوية، فلينصفها بخط آخر نصفين متساويين. وهذا الخط المنتصف في الصورة هو خط نصف النهار. فاذا مال ظل الشاخص عنه الى المشرق فقد زالت الشمس.

مخطط (1)

مخطط (2)

ولا يعتبر في صحته ان يكون رسم الخط المنطبق على الظل عند الطلوع والغروب. بل يكفي ان يكون الرسم في زمانين متساويي النسبة الى الطلوع والغروب في القرب والبعد.

ولنا على هذه الطريقة عدة ملاحظات:

اولاً: ان الشمس عندما تشرق ال ترسم الظ اللاشياء، الا بعد فترة مهمة من طلوعها. على حين انه من جهة الغرب يبقى الظل الى دخول بعض القرص تحت الافق. اذن فالزمانان لملاحظة الظلين غير متساويين.

وهذ تعتبر نقطة ضعف رئيسية في هذا العمل، وكذلك تجاه العمل السابق. لوضوح ان الظل ال يصل الى محيط الدائرة هناك في أي الاتجاهين الشرقي او الغربي، الا اوالظل في اوضح اشكاله.

نعم، يمكن تلافي ذلك بما قاله اخيرا بقوله: بل يكفي ان يكون الرسم في زمانين متساو النسبة الى الطلوع والغروب. اقول: مثل بعد الشروق بساعتين وقبل الغروب بساعتين. م ملاحظة ما قلناه في الامر الثاني من الناحية الرابعة التي سبقت في اول هذا الفصل.

ثانياً: يمكن ان نضيف ما يلي: وهو انه بعد ان يرسم الخطين للظلين، ويكونان على غير استقامة واحدة. فيحسب مسألة معينة من المركز على كلا الخطين، كأن يأخذ عشر سانتي مترات مثلا. فيضع نقطتين على الخطين. ثم يخط ما بين النقطتين خطا يتجه ما بين ال والغرب. ثم يرسم خطا متعامدا على هذا الخط يكون هو خط دائرة نصف النهار.

مخطط (1)

مخطط (2)

قارن بالمخططات السابقة

كما يستطيع ان ينصّف هذا الخط المتجه بين الشرق والغرب بنقطة ثم يرسم خطا بين المرك وبين هذه النقطة. ولو اراد ان يمتد اكثر امكنه ذلك فهذا الخط الاخير يتجه ما بين الشمال والجنوب يكون هو خط دائرة نصف النهار.

ثالثاً : ان بعض ما قلناه في التعليق على العمل السابق، ينطبق على هذا العمل ايضاً . كا
قلناه اولاً وثانياً وتاسعاً وعاشراً . بل ربما كل النقاط فارجع.
الاسلوب الخامس: لمعرفة الزوال: تركيز الضوء المثلث. فان الفرد بعد ان يحدد خط دائرة
نصف النهار باحد الاساليب السابقة يمكنه ان يستغني عن الشاخص بالضوء المثلث.
وذلك ان العدسة المكبرة اذا وضعت تحت الشمس بميل معين رسمت مثلثا على الارض حاد
الزاوية، يمكن تركيز حدة زاويته بتحريك الزجاجة، كما يمكن ان تكون الزاوية الحادة الى
الشمال تارة والى الجنوب اخرى حسب وضع العدسة والمهم هو تركيز الزاوية، دون اتجاهها.
فاذا وضعنا العدسة فوق خط دائرة نصف النهار بحيث يمر الخط من مركزها، بأدق مقدار
ممكن. مع ميلان العدسة بحيث تكون احدى حافتيها اقرب الى الارض، ويمكنها ان تحدث
مثلثا.
فاذا كان الوقت قبل الزوال بفترة لم يظهر المثلث، حتى تصعد الشمس ويقرب الزوال. وعندئ
يبدأ المثلث بالظهور، الا ان زاويته الحادة ليست على خط نصف النهار، بل الى الغرب منه.
ثم يستمر بالاقتراب حتى تصبح الزاوية الحادة فوق الخط تماما. فذاك هو نصف النهار، فاذ
تزحزح قليلا جدا فذاك هو الزوال.

(1) الشمال مخطط

مثلث الضوء

دائرة نصف النهار

الجنوب

وبحسب فهمي فان هذه العلامة عامة بكل
الكرة الارضية، كما في عدد من العلامات
السابقة وغير خاصة بمنطقة معينة.
الاسلوب السادس: لتعيين الزوال: صياح الديكة ثبتناه انه لما ورد فيها من اخبار، والا
فمشهور الفقهاء قد اعرض عنها، بعنوان ان الديك حيوان لا يحصل لنا أي احتمال لمطابقة
عمله للواقع. والحق معهم بحسب الظاهر، لكننا ينبغي ان نعترف بجهلنا بالقضايا الواقعية ا
يعلمها الله واولياؤه.

ففي موثقة سماعة() ، قال: سألته عن الصلاة بالليل والنهار اذا لم نر الشمس والقمر. فقال: تعرف هذه الطيور التي عندكم بالعراق والتي يقال لها الديكة؟ قال: نعم. قال: اذا ارتفعت اصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس. او قال: فصلّ.

وراوية الحسين بن المختار() قال: قلت للصادق عليه السلام اني مؤذن فاذا كان يوم غيم لم اعرف الوقت. فقال: اذا صاح الديك ثلاث اصوات ولاء فقد زالت الشمس ودخل وقت الصلاة.

ومثلهما بعض الروايات الاخرى.
ويمكن تبرير هذه الخصيصة للديك باحد الاسلوبين:
الاسلوب الاول: ما ورد في مدحه من الاخبار.

ففي حديث المناهي() قال: نهى رسول الله (ص) عن سب الديك، وقال: انه يوقظ للصلاة.
قال الصدوق: وقال الصادق عليه السلام: تعلموا من الديك خمس خصال: محافظته على اوقات الصلاة، والغيرة والسخاء، والشجاعة، وكثرة الطروقة().
وبعض الاخبار الاخرى مما يدل على ان للديك صفات خصه الله تعالى بها، قد لا نعرفها عمليا، ولا يبعد اننا اذا عاشرناه يمكننا الاطلاع على كثير منها.
الاسلوب الثاني: ما ورد في العلم الحديث من ان للديك احساساً مجهول النوع بالاوقات. فقد حسب ساعة وجود الديك في غرفة مظلمة دائمة الظلام مع ذلك كان الديك يصيح صيحته المعروفة في الاوقات المعتادة له فكيف كان يتعرف على الوقت؟
ولا ينبغي ان يفوتنا ان الروايات لو تمت حجيتها، لم تعط لصوت الديك حجية مطلقة في تحديد الوقت، وانما هو خاص بما اذا تعذرت المعرفة من النواحي الاخرى، لبعض الموانع، كالسحاب المتراكم او العجاج الكثيف.
ومن المحتمل ان للديوك عادة الصياح في كل وقت صلاة. وهذا يكفي في الفجر والزوال في غيره. كما انه من المحتمل ان يكون لهم عادة الصياح في خصوص ما اذا كان الزوال مغيماً يعني فيه غيم.
الا ان الذي يهون الخطب: ان هذه الروايات وان كان فيها الموثقة، وهو حجة معتبرة، الا ان الاصحاب اعرضوا عنه، الامر الذي يسقطه عن الحجية. فلا يمكن ان نقول بدلالة صياح الديك على الزوال من الناحية الفقهية الظاهرية.

فهذه ستة اساليب لتعيين الزوال اكثرها اساسي ومهم. وهناك اساليب اخرى لابد من الاعراض عنها كراهة التطويل. يعرفها من يعرفها من الناس مع حسن التوفيق.

اوقات الفضيلة:

بعد الزوال:

بعد ان عرفنا ان اول وقت صلاة الظهر محدد بالزوال، علينا ان نعرف نهايته. وهذه النهاية له معنيان:

المعنى الاول: نهاية الوقت الذي تصبح به الصلاة قضاء، ويخرج وقتها بالمرة. فذلك هو الغروب الذي نتحدث عنه في جهة قادمة.

المعنى الثاني: نهاية الوقت الذي تصبح به الصلاة ضعيفة الثواب يعني نهاية وقت الفـ حيث تكون مجزية ولكنها ليست مقبولة.

فالمثل: من الزوال الى قدمين من الظل، على ما سوف نفسره هو وقت فضيلة الظهر. ومن القدمين الى اربعة اقدام هو وقت فضيلة العصر. وهذا التحديد له عدة آثار فقهية:

الاثر الاول: انتهاء وقت الفضيلة للفريضة.

الاثر الثاني: انتهاء وقت النافلة بالمرة، بحيث لو صليت بعد ذلك، لكان اللازم فيها نية ال او تقرن بالفريضة على الطريقة المشروعة.

الاثر الثالث: ابتداء وقت الفريضة على ما هو ظاهر. بعض الاخبار، وسوف نناقش بعون الله سبحانه.

الاثر الرابع: انتهاء وقت الفريضة، بحيث تصبح بعدها قضاء، كما بنى عليه كل العلما واعتبرها بعض علمائنا ولو من باب الاحتياط فلو صلى الفريضة عندئذ متأخرة، كان اللاز عليه في رأيهم ان ينويها رجاء مرددة بين الاداء والقضاء احتياطا.

وعلى أي حال، فالصحيح هو وجود الاثرين الاولين دون الاخيرين، على ما سوف نقول.

ونحن فيما يلي لا يمكننا ان ندرس الاخبار الواردة بهذا الصدد وهي كثيرة، وانما نعطي من كل مجموعة نموذجاً كافياً، والمجموعة تسمى باصطلاحهم (طائفة) فنحن نسير على ذلك، ونقول:

انه يمكن تقسيم الروايات الواردة في المقام الى عدة طوائف:

الطائفة الاولى: روايات القدمين والاربعة اقدام.

منها: صحيحة عن اربعة من اصحاب الامام الباقر عليه السلام() زرارة بن اعين وبكير بن اعين ومحمد بن مسلم ويزيد بن معاوية العجلي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا: وقت الظهر بعد الزوال قدمان. ووقت العصر بعد ذلك قدمان.

ورواية محمد بن فرج() قال: كتبت اسأله عن اوقات الصلاة، فأجاب: اذا زالت الشمس فصل سبحتك واحب ان يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين، ثم صل سبحتك واحب ان يكون فراغك من العصر والشمس على اربعة اقدام، الحديث.

ولابد قبل الوصول الى الطائفة الثانية من الاشارة الى امرين:

الامر الاول: في معنى القدم: قالوا: ان الشاخص المتعارف الذي يقاس به الزوال هو شاخص ذو (قدم) مقدار اذا عبر عنه يكون سبعة اقدام. فيكون طوله ان يحجم سبعة اقدام من جسم الانسان او ما ذكره. وحيث ان الظل كان يرى قصيرا بمقدار سبع القامة، كان اذا كان قدمين، كان ذلك قدمين، والخ ذلك اذا كان قدما واحدا، كان ضعف ذلك فصار قدمين، واذا كان اربعة اضعافها كان اربعة اقدام وهكذا.

ثم يكون قياس كل الشواخص عليها التي تستخدم في معرفة الزوال، مهما قصرت او طالت. فيكون سبعها قدم وضعفه قدمين وهكذا.

وبهذا الاصطلاح قد يكون القدم سنتيمترا واحدا او اكثر او اقل.

ومن المطمأن به ان هذا الاصطلاح كان موجودا في عصر الائمة عليهم السلام، وهو المعروف مستفاد من بعض الروايات، الامر الذي يمكننا معه ان نحمل القدم على هذا المعنى في الروايات.

الامر الثاني: ان ظاهر صحيحة الفضلاء المعتبرة (الرواية الاولى مما سبق) ان وقت الظهر قدمين بالزوال، وقت العصر بعد اربعة اقدام. ومعه لا يجوز ان يقدم الفرد على ذلك الوقت.

ويؤيده ما عن اسماعيل الجعفي() عن ابي جعفر عليه السلام قال: اتدري لم جعل الذراع والذراعان، قال: قلت: لم؟ قال: لمكان الفريضة، لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه.

مما يدل على ان لكل من الفريضتين وقتا مستقلا. بعد ان عرفنا ان مقدار معنى الذراع: قدمين على ما سيأتي.

وجوابه ذلك من عدة وجوه نذكر اهمها:

الوجه الاول: انه من المعروف في ضرورة الاسلام ان وقت الفريضة يبدأ بالزوال. اذن فصحيحة الفضلاء مبتنية على ذلك اساساً. وعليه فالامام (ع) حين يحدد القدمين والاربعة اقدام لا يقصد ان وقت الوجوب يحدد بذلك وانما يحدد ان وقت الزوال لذلك ايضا لا يمكن الا تقدير.

الوجه الثاني: ان المشهور جدا من فقهائنا فهموا هذه التحديدات انما هو للاستحباب والفضيلة، لا للوجوب.

الوجه الثالث: ما دل من الرواايات على كونه للاستحباب يكون قرينة على حمل صحيحة الفضالء عليه. كالرواية التي رويناها بعدا. فأن (ع) يقول فيها: واحب ان يكون فارغك من الفريضة والشمس على قدمين. وهذه المحبة انما هي ترجيح استحبابي بوضوح.

الوجه الرابع: ما دل على ان هذا التحديد انما هو وقت للنوافل منها: ما عن زرارة() عن ابي جعفر عليه السلام، قال: اندري لم جعل الذراع والذراعان. قلت: لم ؟ قال: لمكان الفريضة. لك ان تنتقل من زوال الشمس الى ان تبلغ ذراعا، فاذا بلغت ذراعا بدأت الفريضة وتركت النافلة.

وهي نص، في ان هذا الوقت للنافلة، وانها تصبح بعده قضاء. وهي نص، بجواز الاتيان بالفريضة بعده الا انه قال: (بدأت بالفريضة). بعد ان تذكرنا ما قلناه من ان معنى الذراع قدمين.
الطائفة الثانية: روايات الذراع والذراعين.
وقد سمعنا بعضها ونروي بعضاً آخر منها:

منها: صحيحة زرارة() عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن وقت الظهر. فقال: ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر. فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس، الحديث.

وعن اسماعيل الجعفي() عن ابي جعفر عليه السلام: قال: كان رسول الله (ص) اذا كان فيئ الجدار ذراعا صلى الظهر واذا كان ذراعين صلى العصر. قال: قلت: ان الجدار يختلف. بعضها قصير وبعضها طويل: فقال: كان جدار مسجد رسول الله (ص) يومئذ قامة.
وهنا ينبغي ان نلتفت الى امرين:
الامر الاول: في معنى الذراع.
ومهما يكن المعنى اللغوي للذراع، فان الاخبار الصحيحة الصريحة هنا، تدل على ان المراد به قدمان. ولا يهمنا المعنى اللغوي الان لاننا عرفنا قبل قليل ان القدم معنى اصطلاحي بمعنى سبع ظ
الشاخص مهما كان طوله. فيكون الذراع بمعنى السبعين من هذا الظل.
ومن تلك الروايات صحيحة زرارة وهي الاولى من الطائفة الثانية. وقوله فيها: ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر، يعني: اربعة اقدام محسوبة من اول الظهر وهو الزوال. وليس المراد بالظهر صلاة الظهر، كما هو واضح.
الامر الثاني: في مبدأ الحساب.
نبدأ بالحساب، كما فهمنا في صحيحة زرارة السابقة من الظهر او الزوال. الا ان هذا فيه معنيان:

المعنى الاول: ان نبدأ بالحساب من حين بدأ الظل بالارتفاع والاستطالة الى جهة الشرق بعد ان مشت الشمس الى جهة الغرب، فكأننا نعتبر بقية الظل التي كانت حين الزوال غير موجودة ونحسب بعدها مقدار سبع الشاخص او اكثر.

المعنى الثاني: ان نبدأ بالحساب من مركز الشاخص او اسفله تماما. بما فيه الظل الباقي عند الزوال.

وهذا هو الاظهر، لان الروايات تنص على القدم والقدمين والذراع والذراعين ونحوها، يعني طول الظل بالنسبة الى طول الشاخص. وهذا واضح اننا نحسب طول الظل كله. ولا يكون ذلك الا من الحساب من المركز.

واما قوله في صحيحة زرارة ذراع من زوال الشمس فوقت الزوال مبدأ للحساب بحسب الزمان لا بحسب المكان اعني طول الشاخص، بل ظاهر الذراع والذراعين حسابهما من المركز فهذه الصحيحة لا تنافي الروايات الاخرى.

الطائفة الثانية: روايات القامة والقامتين.

منها: رواية محمد بن حكيم()، قال سمعت العبد الصالح عليه السلام وهو يقول: ان اول وقت الصلاة الظهر زوال الشمس، وآخر وقتها قامة من الزوال، واول وقت العصر قامة. وآخر وقتها قامتان: قلت في الشتاء والصيف سواء، قال: نعم.

وعن احمد بن عمر() عن ابي الحسن عليه السلام: قال: سألته عن وقت الظهر والعصر. فقال: وقت الظهر اذا زاغت الشمس الى ان يذهب الظل قامة. ووقت العصر: قامة ونصف الى قامتين وهنا ينبغي ان نلتفت الى امرين:

الامر الاول: في معنى القامة.

وقد اكدت الروايات، على ان معنى القامة ذراع واحد وليس معناه قامة كاملة، يعني سبعة اقدام التي تساوي ثلاثة اذرع ونصف بالاصطلاح السابق. والذي يساوي طول الشاخص كاملا.

ففي رواية عن ابي حنظلة()، قال: قال لي ابو عبد الله (ع): القامة والقامتان الذراع والذراعان في كتاب علي عليه السلام.

ولئن كانت هذه الروايات المفسرة غير معتبرة، فان الرواية التي تنص على القامة بهذا المعنى، غير معتبرة ايضا.

الامر الثاني: في عدم الاختلاف في الشتاء والصيف.

فان مبدأ الحساب وان كان هو مركز الشاخص، الا ان الظل يطول في الشتاء اسرع منه في
الصيف لان الشمس تكون منحرفة نحو الجنوب كثيراً في نصف الكرة الشمالي او نحو الشمال
في نصفها الجنوبي.

وقد نصت الروايات على عدم الفرق بين الفصلين، يعني ان هذا الحساب ينبغي السير ع
طيلة السنة. وان اختلف في حساب الساعات.

كما دلت على ذلك رواية محمد بن حكيم السابقة. ومنها رواية عبيد بن زرارة() قال: سألت:
ابا عبد الله عليه السلام، عن افضل وقت الظهر، قال: ذراع بعد الزوال، قال: قلت في الشتاء
والصيف سواء، قال: نعم.

فان قيل ان هذه الروايات قد لا تكون معتبرة، قلنا: يكفي ظهور، القدم والذراع في حسابها من
مركز الشاخص واطلاقه لكل ايام السنة، في جميع الروايات الدالة على ذلك.

الطائفة الرابعة: في روايات السبحة.

فان هنا امرا اداريا عمليا عاما بين الناس، وهو ان تكليف الناس، ولو استحبابا، بان ينظروا الى
الشاخص ويحسبوا الاطوال والاقدام امر غير عملي، وقد تحول دونه الحوائل. كالسحاب
والضباب اللذان يمنعان الشمس، فيتسببان الى منع وجود الظل. وكالبرد المانع من الخروج
تحت السماء مضافا الى انشغال الناس بمهامهم احيانا. وان كانت فترة الظهر وما بعده اقل
اوقات النهار انشغالا عادة.

ومن هنا وردت الاخبار تعطي معنى (السبحة):

منها: ما عن عبد الله بن محمد() قال: كتبت اليه: جعلت فداك روى اصحابنا عن ابي جعفر
وابي عبد الله عليهما السلام: انهما قالا: اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الا ان بين
يديها سبحة ان شئت طولت وان شئت قصرت وروى بعض مواليك عنهما. ان وقت الظهر
على قدمين من الزوال ووقت العصر على اربعة اقدام من الزوال. فان صليت قبل ذلك لم
يجزك. وبعضهم يقول: يجزي (يجوز) ولكن الفضل في انتصار القدمين والاربعة اقدام. وقد
احببت جعلت فداك ان اعرف موضع الفضل في الوقت. فكتب: القدمان والاربعة اقدام صواب
جميعاً.

ورواية محمد بن الفرج() قال: كتبت اسأله عن اوقات الصلاة، فأجاب: اذا زالت الشمس فصل
سبحتك، واحب ان يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين. ثم صل سبحتك واحب ان
يكون فراغك من العصر والشمس على اربعة اقدام. الحديث.

وصحيحة محمد بن احمد بن يحيى() قال: كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام: روى عن آبائك القدم والقدمين والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب: ال القدم ولا القدمين، اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصالتين وبين يديها سبحة وهي ثماني ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر. فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت، ثم صل العصر.

وعن الحارث بن مغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم جميعاً() قالوا: كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع. فقال ابو عبد الله اال انبئكم بأبين من هذا. اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر. اال ان بين يديها سبحة وذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت.

وهي روايات عديدة بمضمون متقارب، اوردها في الوسائل في الباب الخامس من ابواب المواقيت.

فقوله (ع): اال انبئكم بأبين من هذا. وقوله (ع): ال القدم ولا القدمين: يعتبر الغاءاً عملياً لت المقادير والتحويل على اسلوب آخر جديد. وهذا االلغاء العملي ال يعني االلغاء النظري يعني سقوط تلك التقديرات عن الحجية، بل هي خطوة نحو اسلوب اوضح (أبين).

ولكن يمكن للفرد على أي حال ان يعرض عن ذلك االسلوب المطول الى هذا االسلوب الجديد.

اما لتعذر او لصعوبة مالحظته، او الن مالحظته يوجب الملل وهذا مذهب الرومان عن ذكر الله والصالة احيانا على حين ان هذا االسلوب ال يدعو الى كثير من انجاز النوافل، اسفاً، كما سنوضح.

وليس معنى ذلك ان تلك الروايات تأمر بالبعد عن ذكر الله سبحانه بل هي منهج لمن يستطيع ذلك بسهولة، او من يعتبر العمل على ذلك قربة زائدة، اكثر من اعماله الدنيوية االعتيادية او يكون مستوى الفرد بحيث ال يعيقه شيء عن ذكر الله وطاعته.

وهنا البد من ان نعرف معنى السبحة لنعرف االسلوب الجديد.

وهي مأخوذة من السباحة او من التسبيح. والسباحة على معنى السباحة في الزمان. فالسبحة تعني برهة من الزمن قد تعني نصف ساعة الى ساعة، بشكل غير محدد حسب ما يشاء الفرد او حسب توفر وقته او حسب اطالته في نوافله.

واما اذا اخذناها من التسبيح فتكون بمعنى ذكر الله عز وجل والروايات على أي حال تنص على ان المراد منها النافلة كقوله (ع): فصل سبحتك وقوله (ع): وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات.

ومعه يتلخص االسلوب الجديد. بعد االعراض عن مالحظة االقدام والقامات، انه اذا زالت الشمس فان المتشرع يشتغل بالنافلة التي هي قبل فريضة الظهر. (ان شئت طولت وان شئ

قصرت) ثم يصلي الظهر. وفي مثل ذلك يكون (القدمان) تقريبا قد حصل بعد الادعية التي
يقرؤها الفرد بعد الفريضة. فيشتغل بنافلة العصر ثمان ركعات ايضاً ثم يصلي في
العصر. وبعد الادعية والاذكار، يكون الاربعة اقدام قد حصل تقريبا. من دون ان تكون العناية
بها قد اهمت المكلف عن ذكر الله سبحانه او اتعبته على الاطلاق.
هذا ولا ينبغي ان نطيل في هذه الجهة اكثر، سوى الاشارة الى امر واحد، وهو ان عامة الفقهاء
قد فهموا نوعا من التعارض بين هذه الروايات. الا اننا قد عرفنا انها تنسيقية تماما. بعد ان كانت
تفسر بعضها بعضاً.
فالاصل هو القدم الذي هو سبع الشاخص، والذراع قدمان. والقامة ذراع أي قدمان. فيرجع
مدلول الروايات كلها الى ان وقت الظهر قدمان ووقت العصر بعده بقدمين، والتفصيل اكثر من
هذا المقدار موكول الى الفقه.
الجهة الثالثة: في وقت صلاة المغرب او: معنى الغروب والمغرب.
يتضاءل في الافق الغربي ضوء قرص الشمس وتعلوه حمرة، وهو على شفير الافق. ثم يبد
بالدخول تحت الافق حتى يختفي تماما. وعندئذ يكون الغروب قد حصل، وهو دخول آخر جزء
من قرص الشمس تحت اول جزء من الافق او قل: تحت الافق.
وخلال نزول القرص في الافق يبدأ من جهة الافق الشرقي حدوث حمرة خفيفة تشتد بالتدريج
كلما تزايدت زرقة السماء نتيجة الظلام. وبعد ان يتم الغروب تكون (الحمرة المشرقية) قد
اكتملت.
ثم تبدأ هذه الحمرة بالتصاعد الى وسط السماء، حتى تسامت الرؤس، وبحسب فهمي: انه كلما
نزل قرص الشمس تحت الافق تصاعدت الحمرة من هذه الجهة، فكأنهما يجريان وراءه مع
انحفاظ مسافة معينة بينهما.
وبعد فترة تمشي الحمرة من فوق الرؤوس الى جانب الغرب، ويسود وسط السماء زرقة
المغرب. وتتركز الحمرة الى جانب الغرب تماما. وتكون حمرة قاتمة نسبياً لمدى الظلام
النسبي الذي يكون عندئذ، وكلما اشتد الظلام تزايد قتامها حتى تزول بحوالي ساعة بعد
الغروب وتصبح ظلاما كاملا.
ووقت المغرب هو اول وقت وجوب فريضة المغرب. فمتى يتحقق هذا الوقت؟ انه، من الناحية
النظرية عدة احتمالات:
الاحتمال الاول: ان الغروب او ما يسمى (سقوط القرص) يعني دخول تحت الافق. كاف في
وجوب الصلاة.
وهذا الاحتمال عليه العامة كلهم، وقليل من فقهائنا.

الاحتمال الثاني: ان الصلاة تجب بذهاب الحمرة المشرقية من جهة المشرق، ويكتفي الفقيه عندئذ بصعودها فوق الرأس، الا انها تكون قد ذهبت من جهة المشرق.

وكذلك من يعبر من الفقهاء بزوال الحمرة المشرقية، ويعني به زوالها أي انعدامها من جهة المشرق.

الاحتمال الثالث: زوال الحمرة المشرقية، بتفسير آخر.

وهو ان نحسب حساب دائرة نصف النهار. ونعتبر لها وجودا دائميا في الليل والنهار. فاذا عبرتها الشمس كان الزوال. واذا عبرتها الحمرة المشرقية كان المغرب واذا عبرتها النجوم التي توجد في الافق الشرقي عند الغروب، كان نصف الليل وهكذا .

فالمهم انه ان تعبر الحمرة المشرقية التي اصبحت في وسط السماء. ان تعبر وسط السماء او دائرة نصف النهار، الى جهة الغرب، ليصبح وقت الصلاة جائزاً . وهو وقت (المغرب).

ولكن انه فرق بين قرص الشمس الذي يعبر دائرة نصف النهار وهذه الحمرة. فان قرص الشمس محدد ونراه صغيرا نسبياً . على حين تكون هذه الحمرة منتشرة في منطقة كبيرة من السماء. الا ان الذي يهون الخطب انها سريعة الانتقال الى جهة الغرب. فبينما تحتاج الشمس الى عدة ساعات لتصل الى الافق الغربي بعد الزوال لا تحتاج هذه الحمرة الى اكثر من عدة دقائق لتنحسر كلها الى جهة الغرب.

هذا ما يحدث في السماء. ولكن ما خبر الساعة خلال ذلك او قل: في كم دقيقة يتم كل ذلك ابتداء من سقوط القرص الى انحسار الحمرة الى جهة الغرب، او قل: ما هو الزمن بين الغروب والمغرب.

المشهور على الالسن ان الفرق عشرة دقائق تماما. الى حد كانوا يوقتون الساعة الغروبية على ان تكون في الثانية عشر تماما من سقوط القرص. ويقولون انه: في الثانية عشر وعشر دقائق تجب الصلاة.

غير ان وجوبها مبني على الاحتمالات السابقة. فمن قال بوجوبها عند سقوط القرص، فمعناه وجوبها عند تمام الساعة الثانية عشرة ومعناه ان وقت الغروب والمغرب واحد لان معنى المغرب عندهم هو وقت وجوب الصلاة.

ومن قال بوجوب الصلاة عند ذهاب الحمرة من جانب الشرق فقط. فانه يكفيه سبع او ثمان دقائق على اقصى تقدير بعد الغروب .

ومن قال بتأخير المغرب الى زوال الحمرة عن دائرة نصف النهار وهو اقصى الاحتمالات واحوطها، لم يكفه عشر دقائق بطبيعة الحال بل احتاج الى اثنى عشر الى ثلاثة عشر دقيقة

والامر (مطاط) نسبيا ويحتاج الى التأكد من زوال الحمرة من فوق الرؤوس، ولكني اعتقد انها على أي حال لا تبلغ الى الثانية عشرة والربع غروبية.
اما بزوغ (نجم المغرب) فيتم قبل ذلك، ولعله لا يتأخر عن سقوط القرص الا دقيقتين او ثلاث

والروايات عن الائمة المعصومين سلام الله عليهم دالة على الاحتمالات الثلاثة كلها، فلابد من الناحية الفقهية من معالجة التعارض الظاهري بينها.
اولاً: ما يدل على ان وقت وجوب الصلاة هو الغروب او سقوط القرص.
وهي روايات عديدة:

منها رواية داود بن فرقد() قال: سمعت ابي يسأل ابا عبد الله عليه السلام: متى يدخل وقت المغرب. فقال: اذا غاب كرسيها قلت: وما كرسيها. قال: قرصها. فقلت: متى يغيب قرصها. قال اذا نظرت اليه فلم تره.

وفي معتبرة عبيد بن زرارة() عن ابي عبد الله عليه السلام: اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه واذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الا ان هذه قبل هذه .
ثانياً: ما يدل على ان وقت وجوب الصلاة بذهاب الحمرة من طرف المشرق.

منها: رواية محمد بن علي() قال: صحبت الرضا عليه السلام في السفر فرأيته يصلي المغرب اذا اقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد. اقول: يكون ذلك بذهاب الحمرة من هناك.

وروايه محمد بن شريح() عن ابي عبد الله عليه السلام: قال سألته عن وقت المغرب فقال: اذا تغيرت الحمرة في الافق وذهبت الصفرة، وقبل ان تشتبك النجوم.
على ان نفهم من الافق، الافق الشرقي. اذ لا يحتمل ارادة الافق الغربي لان ذهاب الحمرة منه متأخر جداً.
ثالثاً: ما يدل على ان وقت وجوب الصلاة زوال الحمرة من فوق الرأس.

منها: صحيحة ابن ابي عمير عمن ذكره() عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: وقت سقوط القرص ووجوب الافطار من الصيام ان تقوم بحذاء القبلة، وتتفقد الحمرة التي ترتفع م المشرق فاذا جازت قمة الرأس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص.
اقول: يعني نتأكد من سقوط القرص اذا كنا شاكين به الى ذلك الحين.

ومعتبرة عبد الله بن وضاح() قال: كتبت الى العبد الصالح عليه السلام: يتوارى القرص وي
الليل، ثم يزيد ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذن
أفأصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما. او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل. فكتب
الي: ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ الحائطة لدينك.
وفي بعض الروايات (مسّ او بالمغرب قليلاً) يعني اجّل قليلا الى جهة المساء.
فهذه هي طوائف الروايات الثلاثة. ونحن لا نريد ان ندخل بحث الاستدلال التكميلي. فان ذلك
موكول الى محله في الفقه. وانما نذكر للجمع بين هذه الروايات بعض الوجوه مختصراً.
الوجه الاول: الاخذ بالمطلق وحمل المقيد على استحباب.
والمطلق هو ما امر بالصلاة عند الغروب والمقيد هو الطوائف التي تأمر بالتأجيل. فنحمل
الامر بالتأجيل على الاستحباب وكلما كانت الصلاة مؤجلة اكثر، يعني عن زوال الحمرة عن
المشرق او زوالها عن وسط السماء (فوق الرؤوس) كان ذلك افضل واحوط.
الوجه الثاني: الاخذ بظاهر القرآن الكريم، وترجيح الروايات التي تساوي مدلوله.
قال الله سبحانه: الى غسق الليل. وهو وقت صلاة المغرب ومن الواضح ان غسق الليل ال
يمكن ان يتم بمجرد سقوط القرص لانه يحتوي على ظلام اكثر من ذلك بكثير. فالبد من تأخي
الصلاة عن السقوط او الغروب.
وقد يقال: انه على ذلك البد من تأخيرها عن زوال الحمرة عن الرأس. لان غسق الليل اكثر
من ذلك.
قلنا: ان هذا غير محتمل. فان جميع الروايات واضحة ومجمعة على حصول وقت وجوب
الصلاة عندئذ، اما في وقته او قبل ذلك فتكون حجة في نفي التأخير اكثر من ذلك.
فالمهم ان القرآن الكريم يعدم الاحتمال الثالث، وهو زوال الحمرة عن فوق الرأس.
الوجه الثالث: ان ظاهر عدد من الروايات الآمرة بالتأخير، اعني الاحتمال الثالث، هو ان التأكد
من سقوط القرص لا يتم الا عندئذ. فالوقت الحقيقي وان كان هو سقوط القرص، الا اننا يجب
ان نتأكد من سقوطه، وهذا لا يكون الا عند زوال الحمرة عن جانب المشرق.
منها: صحيحة يزيد بن معاوية() عن ابي جعفر عليه السلام قال: اذا غابت الحمرة من هذا
الجانب يعني من المشرق. فقد غابت الشمس من شرق الارض وغربها.
وحيث نعرف ان هذا بنصّه غير محتمل، فيمكن ان نحمله على اقرب احتمال، وهو التأكد من
سقوط القرص.

سمعته قال: السلام. عليه الله عبد ابي عن اصحابنا بعض عن ()ميشا ابن احمد رواية ومنها:
يقول: وقت المغرب اذا ذهبت الحمرة من المشرق. وتدري كيف ذلك، قلت: ال. قال: الن
المشرق مطل على المغرب هكذا. ورفع يمينه فوق راسه، فاذا غابت هاهنا ذهبت الحمرة من
هاهنا.
اال ان هذا الشكل من البيان غير تام، الن الصحيحة مجملة المضمون، وكذلك ما شاكلها من
الروايات. ورواية ابن اشيم مرسلة. وهما على أي حال تأمران باذهاب الحمرة من المشرق،
وهو االحتمال الثاني، وال يبقى لالحتمال الثالث اال االحتياط.
فالمهم في تعين االحتمال الثالث هو عدم القرآن الكريم له وكونه وافقا باالحتياط، من عدة
وجوه منها: التجنب عن مخالفة من افتى بذلك من العلماء(). وبقية االستدالالت موكولة الى
محلها.
واما التأخير اكثر من ذلك فهو من وسواس الشيطان. فانه مما يستبب الى زوال وقت الفضيلة
للفريضة، وزوال وقت النافلة. بعنوان الزيادة في االحتياط، فانا لله وانا اليه راجعون.
يبقى هنا امران:
االمر االول: ان وقت وجوب صالة المغرب، هو وقت وجوب االفطار، فال يجوز قبله. فان
موعد االفطار عن موعد متقدم لم يحتمل وال يضا احتياطا االفطار اخّرنا احتياطاً اخّرناها
الصالة، باجماع علماء االسالم، كل ما في االمر: ان كل من اتخذ احد االحتماالت الثالثة
السابقة قال: بوجوب الصالة واالفطار فيها.
االمر الثاني: هل ان وقت وجوب صالة المغرب هو نهاية وقت وجوب صالة الظهر. او ان
هناك وقتاً ال تجب فيها أي صالة.
الصحيح، هو الثاني ولو احتياطا. النه بالتأكيد ينتهي وقت الظهرين عند سقوط القرص. و
اخذنا باالحتمال الثالث لوجوب المغرب.
اذن، فهذه االثنى عشر دقيقة او نحوها الفاصلة بين الغروب والمغرب ال تجوز فيها صالة
الظهرين وال صالة العشائيين.
نعم، لو اخذنا باالحتمال االول، كان سقوط القرص نفسه نهاية وقت الظهرين وبدأ وقت
العشائيين.

بـرغملا ةالص ةليضف تقو

:اهتلفانو

قال الـفقهاء: ان الوقت من المغرب الى نصف الليل وقت مشترك بين صلاتي المغرب والعشاء. غير انه تختص المغرب من اوله بمقدار ادائها: ثالث ركعات، وتختص العشاء من اخره بمقدار ادائها: اربع ركعات.
ووقت فضيلة المغرب، وكذلك وقت نافلة المغرب التي تصبح بعد ذهاب الحمرة (قضاء، او هي المغربية). وهو ان يسود الظالم جانب الافق الغربي بعد ان كانت تسوده الحمرة.

ان السالم: عليه جعفر ابو قال الاقلي ()وفضيلة زرارة صحيحة ففي المغرب ووقت فضيلة على لدي لكل صالة وقتين غير المغرب، فان وقتها واحد، ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق.
من الاذان الى ان ائيمة بين جداً روش وهو الملك، فوت الفضيلة (وقت فوتها) من نصفه ان على القدماء. ونصفه من سقوط الشفق: اذا ذهب الحمرة المغربية. فان الشفق بمعنى الحمرة وسقوطه باذهاب، الا انه ال يعني الافق الشرقي من الغربي، غير ان تعيين في الغربي والوضح ان هذا آخر ال المغرب صالة وقت اول هو الشرقي الافق من الحمرة.

ومنها: معتبرة اسماعيل بن مهران() قال: كتبت الى الرضا عليه السالم (الى ان قال) فكتب: كذلك الوقت غير ان وقت المغرب ضيق. وآخر وقتها ذهاب الحمرة ومصيرها الى البياض في افق المغرب.
وهي واضحة في ذهاب الحمرة المغربية. غير انها تصرح، كعدد من الروايات الاخرى: انه من تفتر يبقى فيفيض خوفا او بيضاء (يبقى) الغربي الافق في يبقى الحمرة هذه تزول عندما الزمن()، وفي بعض الروايات: الى ثلث الليل. اقول: اذا الشيء لم يتبين. ولعل السنين تختلف في ذلك.
اما وقت النافلة، فالحجة فيه ولو احتياطا، هي الشهرة بين الفقهاء. غير ان نية القضاء اذا اداها الفرد بعد زوال الحمرة المغربية يحتاج الى دليل.
ويمكن ان يستشعر من الادلة: ان وقت فضيلة كل فريضة هي وقت ادائها نافلتها. وقد دلت الروايات على وقت فضيلة صالة المغرب، فتكون دليل على وقت نافلتها. غير ان الشأن في صحة الكبرى. فانها او ان تصح في الظرين مثال الا ان تصحها مطلقا امما ال دليل عليه.

وقت فضيلة صلاة العشاء

وناف لتها:

ثالث ءادا رادقم دعب نوكي امتقو لوا نا انفرع نا دعب ،تقولا ةياهن ،كلذ نم ينعن نا دبال ركاعت نم المغرب ،يبقى نا رمن ىلع ةدع اموو:

الامر الاول: في وقت فضيلة العشاء.

وفيه عدة احتمالات:

الاحتمال الاول: ان وقت الفضيلة يبدأ من حيث ينتهي وقت فضيلة فريضة المغرب. وهو ذاهب الحمرة المغربية.

زاوج ىلع تاياورلا نم لد امب هل لدتسي دق معن .ةرهشلا وه ،اطايتحا ولو ،كلذ يف ةجحلاو ان الا ان ،اهدعب لضفالا يلصلا امتقو نا لدي امم .ةرمحلا لاوز لبق ءاشعلا ةضيرفب نايتالا للفرد ان يأتي اهب قبل من باب العفو.

منها: صحيحة عبيد الله الحلبي() عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس ان تؤخر المغرب حتى يغيب الشفق، ولا بأس بان تعجل العتمة في السفر قبل ان يغيب الشفق.

والكل المرين في هذه الروايات من باب العفو والرخصة الالهية على خلاف وقت الفضيلة.

والعتمة يعني صلاة العتمة وهي صلاة العشاء.

ال ةرمحلا باهذ نا حوضو دعب ،ليللا ثلث ىلع –يتأي امك– لد امب هيلع لدتسي نا نكمي امك يكون قبل ذلك. الا ان هذا الوضوح غير واضح. الا ان يراد التقريب في ثلث الليل الدقة.

الاحتمال الثاني: ان وقت الفضيلة يبدأ بثلث الليل.

قشا نا الول :(ص) الله لوسر لاق (ع) رفعج يبا نع ()ريصب يبا ةحيحص كلذ ىلع تلد على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل. ومثلها عدة روايات اخرى.

يتما ىلع قشا نا الول (ص) هلوقل لدا بولطملا فالخ ىلع اهلاثماو ةياورلا هذه نا الا لاخرت العشاء. الدال على ان الامر الفعلي بالتأخير لم يصدر لوجود المشقة على الامة.

الاحتمال الثالث: ان وقت فضيلتها على نصف الليل.

قشا نا الول (ص) الله لوسر لاق :لاق ،مالسلا هيلع رفعج يبا نع ()ريصب يبا نع يور على امتي لاخرت العشاء الى نصف الليل.

وهو مضافا الى الايراد على الاحتمال الثاني نفسه، فانها غير تامة سنداً، فلا تكون حجة.
فالصحيح، ولو احتياطا هو الاحتمال الاول.
واما نافلة صلاة العشاء، فهي ركعتان من جلوس بعدها. وليس لوقتها تحديد. بل يبقى وقتها م
دام وقت الفريضة.
ونهاية وقت صلاة العشاء هو نصف الليل على المشهور فيحسن ان نعقد له عنوانا مستقلا.

نصف الليل :

ما هو نصف الليل وما هي آثاره الشرعية واحكامه.
لنصف الليل معنيان محتملان:
احدهما: نصف الليل ما بين الغروب والطلوع.
ثانيهما: نصفه ما بين الغروب وطلوع الفجر الصادق() .
وقد استدل للاول بعدة ادلة، اهمها ما اشرنا اليه قبل فترة، من ان دائرة نصف النهار كما هي
مستعملة نهاراً فهي مستعملة ليلاً ايضاً. فاذا وصلت اليها النجوم الطالعة مع الغروب فق
انتصف الليل.
ويدل عليه ما رواه عمر بن حنظلة() انه سأل ابا عبد الله عليه السلام فقال له: زوال الشمس
نعرفه في النهار فكيف لنا بالليل. فقال (ع): لليل زوال كزوال الشمس. قال: فبأي شيء نعر
قال: بالنجوم اذا انحدرت.
وخبر ابي بصير() عن ابي جعفر عليه السلام قال: دلوك الشمس زوالها وغسق الليل بمنزلة
الزوال من النهار.
وقد يجاب بناء على القول الآخر، بما في المستمسك() : عن ان الدائرة الموهومة لابد ان تكون
مفروضة بنحو يتحقق منتصف الليل ما بين الغروب والفجر.
الا ان هذا من الغرائب لان الدائرة وان كانت موهومة الا ان وضعها الجغرافي ثابت، ولا
يمكن ان نقول: ان دائرة نصف الليل غير دائرة نصف النهار. وقد سمعنا من هذه الروايات ما
يدل على ذلك.
وعليه، ولبعض الادلة الاخرى، ينبغي التسليم، بان نصف الليل هو نصفه ما بين الغرو
والطلوع.

الا ان هذا المعنى الغاه الشارع المقدس بعد ان اعتبر ما بين الطلوعين نهاراً في عدد من احكامه اوضحاه بأدب الصوم من الفجر، بنص القرآن الكريم وضرورة الدين، فقد اعتبر الليل منتهيا بزبوغ الفجر الصادق.
والليل بهذا المقدار، هو ليل (شرعي) وليس ليل (رسمي) او لغوي. الا انه لا يبعد وجود احد امرين:
الامر الاول: ان الشارع المقدس بالغائه ما بين الطلوعين من الليل، اعتبر الباقي هو الليل، واصطلح عليه اصطلاحا بحيث لابد من حمل كلامه عليه في السنة الشريفة.
الامر الثاني: ان المتشرعة في الصدر الاول اصبحوا يفهمون من الليل هذا المعنى – اعني ما بين الغروب وطلوع الفجر – بحيث اصبح هذا المعنى حقيقة عندهم، ولابد ان يحمل عليه كلامهم وكلام الائمة عليهم السلام معهم.
وما دام الليل بهذا المقدار، فنصفه نصف هذا المقدار وان لم يصح فيه ما يشبه الزوال.
والامر الاول وان كان الباقي للمناقشة الا ان الامر الثاني موثوق بحصوله.
وقد يخطر في الذهن: انه اذا استعمل الليل في لسان الشارع المقدس لزم ان نحمله على هذا المعنى اما اذا استعمل لفظ نصف الليل، فلابد ان نحمله على المعنى اللغوي.
الا ان هذا غريب، وضوح ان لفظ نصف الليل يتضمن لفظ نصف الليل الذي قبل السائل حمل على المعنى المتشرعي.
واما الروايتان المشار اليهما، اللتان تعينان نصف الليل بدائرة نصف النهار جوابهما:
اولاً: ضعف السند.
ثانياً: انهما اخبار عن واقع الليل بالمعنى اللغوي او الجغرافي، بغض النظر عن المعنى المتشرعي، ولا اقل من احتمال ذلك لانها تتضمن حكما شرعيا بهذا الخصوص.
ثالثاً: ان المعنى المتشرعي مؤكد ومركوز الى حد لا يفيد في الردع عنه هذا المقدار من الروايات القليلة. فان السيرة القوية المشهورة تحتاج الى ادلة قوية ومشهورة ايضا. وهي غير متحققة فعلا.
فالصحيح: ان نصف الليل المتشرعي هو النصف ما بين الغروب والفجر الصادق وعليه يحمل ما ورد في السنة الشريفة.
وقد يخطر في الذهن: اننا كما حذفنا من آخر الليل ما بين الطلوعين ينبغي ان تحذف من اول الليل الوقت ما بين الغروب والمغرب، فلا نحسب اول الليل من سقوط القرص بل من ذهاب الحمرة المشرقية.

الا ان هذا غير تام لان الدليل الشرعي قائم على اعتبار ما بين الطلوعين نهاراً. وغير قائم على ان الفترة المشار اليها نهار. كل ما في الامر اننا امرنا ان نصلي فريضة المغرب بعد ذهاب الحمرة، وهو الذي يدل على ان وقتها في اول الليل بالضبط.

فما دام اول الليل عرفا هو سقوط القرص ولا دليل في الشرع على خلافه فلا بد من البناء عليه. فيكون الليل من سقوط القرص الى غروب الفجر الصادق. واما الفجر الكاذب فلم يعتبره الش المقدس نهاراً، بل صرح بالغائه، فلا يمكننا اعتباره نهاية الليل او الحساب على اساسه.

وبعد ان عرفنا نصف الليل، يبقى عندنا النظر الى احكامه الشرعية. وهي على ما في كلمات بعض الفقهاء كما يلي:

اولاً: نهاية وقت صلاة العشاء.

ثانياً: نهاية وقت نافلة العشاء.

ثالثاً: اول وقت صلاة الليل.

فهل هذه الاحكام ثابتة.

اما الحكم الاول: فقد دل عليه مرسل داود بن فرقد() عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام: قال: اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلاث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات، فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الى انتصاف الليل.

وهذه الرواية:

اولاً: غير معتبرة بالارسال.

ثانياً: في مضمونها ما اعرض عنه المشهور، وهو انهم بنوا على ان ما بين المغرب ونصف الليل وقت الصلاتين. الا ان كل صلاة لا تشارك الاخرى بالوقت المختص بها، كما نصت عليه هذه الرواية. ومن آثار ذلك ما لو صلى شريكتها نسيانا فانها تصح.

فالدليل من الروايات المعتبرة على ان نهاية وقت صلاة العشاء هو نصف الليل مفقود. ولكن بنى عليه المشهور الامر الذي ينبغي الالتزام به ولو احتياطا.

ولكن يبقى: ان الفرد لو صلاها بعد نصف الليل فيجب ان ينوي فيها القضاء. اذ يحتاج ا دليل ايضا، ومعه تكون نية الرجاء او نية (الواقع) هي المتعينة.

واما صالة المغرب، فقد يقال انه كذلك، لوضوح: اشتراك الصالة في جميع الوقت بغض النظر عن االختصاص. فاذا احتملنا استمرار وقت صالة العشاء الى الفجر احتملنا استمرار وقت صالة المغرب الى الفجر ايضا، ما لم يقم مقدار اربع ركعات.

اال ان هذا الكالم مرجوح جداً من الناحية الفقهية. وانما وقت صالة المغرب بنصف الليل باب من بعد المغرب وقت العشاء وقت على دليل يستدعي حد الى ذلك كذلك عند قضاء ونية الكالكيد. انما متالزمان شرعا. واذا غير بعيد، ولكن يبقى االحتياط بنية العشاء مجال، ولو االحتمال عدم التالزم.

واذا كان المرء غير واضح في الجملة في صالة العشاء وهو مثله في انتفاء. ولو دليله انه، اال تصريح المشهور بامتداد وقت النافلة بمقدار وقت الفريضة. فكيف يكون احتمال امتداد الوقت الى الفجر لمثل ما شاملة للشرعي الليل بنصف بعد االحتياط والرجاء نية. مع امثل ما شاملة ل حتى عاماً الصلى العشاء اول وقتها واجّل النافلة الى ذلك الحين.

واما الحكم الثالث: وهو ان نصف الليل هو اول وقت استحباب صالة الليل.

فهذا ما قال به قسم من الفقهاء وورد به بعض الروايات غير المعتبرة، اال ان الظاهر انه من باب العفو او العذر، واذا ال ينافي ان وقتها الرسمي المحدد هو السحر. كما سوف نقول.

وقت صالة الليل

فيه عدة احتماالت:

االحتمال االول: انه هو ثلث الليل االخير.

روى اسماعيل بن سعد االشعري قال: سألت ابا الحسن الرضا عن ساعات الوتر قال: احبها الى الفجر االول. وسألته عن افضل ساعات الليل. قال: الثلث الباقي.

اال انه اوضح المناقشة داللة. الن افضل ساعات الليل ال يعني انها وقت الصالة. ويكون ساعة، عن الوتر في سؤاله ال االول ال يعني انه مرتبط بالسؤال الثاني.

االحتمال الثاني: ان وقتها آخر الليل.

كما عن مرازم () عن ابي عبد الله عليه السالم قال: قلت له: متى اصلي صالة الليل. قال: صلها آخر الليل.

االحتمال الثالث: ان وقتها السحر.

كرواية الاعمش() عن جعفر بن محمد عليهما السلام (في حديث شرائع الدين) يقول فيه:
وثمان ركعات من السحر وهي صلاة الليل.
ونحوها غيرها. والسحر معنى عرفي معين من وقت ما قبل الفجر يجعله الصائمون وقتا لطعامهم المسمى بالسحر. والارجح انه اصفر من ثلث الليل.
والمهم فقهيا، ان اكثر الروايات الواردة في توقيت صلاة الليل اما غير تامة سندا او غير تامة دلالة. ومنها احتمالات اخرى ككونها وقتها من اول الليل او من انتصافه او في سدس الليل الاخير() او بعد الفجر.
وعلى أي حال، فالاحوط والافضل تضييق الوقت بوصف الفجر وان كان هناك عرف وفي اكيد في الاتيان بها قبل ذلك. وخاصة مع الاعذار. وتمام الكلام في ذلك موكول الى الفقه.
كما ان الاخبار ناطقة بجواز تقديم نافلة الفجر قبل الفجر اختيارا، وجواز ادخالها مع صلاة الليل، حتى قيل فيها ان صلاة الليل ثلاث عشر ركعة، يعني مع نافلة الفجر. الا انه يستحب اعادتها بعد الفجر. والموضوع الان لا يستدعي اكثر من التفاصيل.

فصل

في القبلة

يعتبر وجوب التوجه الى القبلة في الصلاة مع الامكان، من ضروريات الدين، حتى سمي المسلمون: اهل القبلة. وكانت القبلة احدى الامور الرئيسية التي تجمع بين المسلمين. وهي
الايمان بالله ورسوله وبالقرآن والصلاة والزكاة والحج والصوم والقبلة ونحوها.

فما معنى القبلة:

ليست القبلة هي الكعبة المشرفة تماما، بل هي: جهة الكعبة مأخوذا من الاستقبال، يقال، وقف
قبالته وقبلته يعني امامه وباتجاهه فالقبلة هي الكعبة الشريفة من هذه الزاوية فقط، وهو ال
اليها في الصلاة وبعض الامور الاخرى.
على انهم توسعوا في معنى القبلة، فقالوا: انها الكعبة لمن كان داخل المسجد الحرام، والمسجد
الحرام لمن كان داخل مكة او داخل الحرم المكي، والحرم المكي لمن كان خارجه، وهو كل
الارض.
وقالوا: ان القبلة هي جهة الكعبة وان لم يستقبلها المصلي تماما. وهذا صحيح كما سيأتي.
ومع هذه التوسعات، يبتعد معنى القبلة عن الكعبة اكثر، وان كانت هي اخص مصاديقه.
وعلى أي حال فالاحتمالات في القبلة كما يلي:
الاحتمال الاول: ان القبلة هي الكعبة الشريفة وهذا ضروري في الدين، لا يحتاج الى استدلال،
وان كانت السنة الشريفة ناطقة به. واما الكتاب الكريم فهو غير واضح به. ولكن يمكن ان
يستشعر من بعض آياته. كقوله تعالى() جعل الله البيت الحرام قياما للناس. على ان فهم
القيام: القيام للصلاة او ما يعمه، ونفهم من البيت الحرام الكعبة وهو الصحيح. وكقوله تعالى(
وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصديه
على ان نفهم على ان هؤلاء المنافقين المشار اليهم في الآية انما يتبعون السيرة الاسلامي
المعتادة بالتوجه الى البيت وهو الكعبة، في الصلاة.
الاحتمال الثاني: القبلة هي المسجد الحرام.

وبه نطق الكتاب الكريم. قال تعالى: فول وجهك شطر المسجد الحرام() . وقال سبحانه: ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام() .

وبه نطقت بعض السنة كرواية بشر بن جعفر الجعفي() عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: سمعته يقول: البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة للناس جميعاً.

ومثلها بعض الاخبار الاخرى، وكله غير نقيه سنداً، على اننا يمكن ان نفهم من المسجد الحرام في الآية الشريفة: الكعبة. ولكنه لا يخلو من بُعد.

فقد يقال :ان الكعبة قبلة بالضرورة والمسجد الحرام قبلة بنص القرآن الكريم. واما الحر فالدليل على كونه قبلة ضعيف. وسيأتي معنى الحرم في كتاب الحج ان شاء الله تعالى.

الاحتمال الثالث: ان القبلة هي الجهة التي تكون بها الكعبة.

روى محمد بن الحسين بسنده عن زرارة() عن ابي جعفر (ع) انه قال: لا صلاة الا الى القبلة. قال: قلت: واين حد القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كله.

وحسنة ابي هاشم الجعفري()، قال: سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب (الى ان قال): وان كان قفاه الى القبلة فقم على منكبه الايسر. فان بين المشرق والمغرب قبلة. وان كان منك الايمن الى القبلة فقم على منكبه الايمن.

الا ان في هذه الاخيرة بعض النقاش، لانه يقول: (وان كان قفاه الى القبلة) (وان كان منكبه الايمن الى القبلة). اذن فهو يسلّم بالقبلة التي يراها المتشرعة، فيبقى قوله (فان بين والمغرب قبلة) محمول على حال الضرورة.

واما الرواية الاولى، فلا يبعد ان تكون تامة سنداً ودلالة. ولن يبقى النظر في نسبتها الى الا الاخرى.

الاحتمال الرابع: ان كل الجهات قبلة. اخذا بقوله تعالى: فاينما تولوا فثم وجه الله ، وهو اذ صحيح.

الا انه من المؤكد فقهياً، انه ليس مع العلم والاختيار. وانما هي قبلة المتحير الذي لا سبيل له الى معرفة القبلة. ودلت عليه بعض الاخبار الصحيحة.

منها صحيحة زرارة() ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال: يجزي المتحير ابدا اينما توجه. اذا لم يعلم اين وجه القبلة.

وقوله (اينما) بمنزلة الفاعل ليجزي، وكله الجملة جواب الشرط متقدم لقوله اذا لم يعلم.

وصحيحة زرارة () قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن قبلة المتحير، قال: يصلي حيث يشاء.
وتمحيص المهم من هذه الاحتمالات يتم خلال العناوين الاتية.

القبلة هي الحيّز:

فالقبلة هي حيز الكعبة، وليس بناؤها القائم. فلو انهدم البناء لا سمح الله تعالى، لم تنعدم
وهذا واضح بضرورة الفقه.

ارتفاع القبلة:

للكعبة المشرفة طول وعرض وعمق اما طولها وعرضها المتوازيين للارض، فلا يجوز الزيادة
عليهما من كل جهة مع الصلاة قريباً من الكعبة نسبياً.
واما عمقها او ارتفاعها، فلا حد له. ومن هنا انه نقلوا الاجماع والتسالم على ان الكعبة قبلة من
تخوم الارض الى عنان السماء او ان شقه الى السيد الاستاذ.
ولابد ان يقصد من تخوم الارض: الطبقة الارضية القابلة للسكنى من وجه الارض......الى
نهاية هذه الطبقة. اما الطبقة: الحارة الداخلية، فلا معنى لسكناها، ومن ثم لا معنى لجعل القبلة
فيها. ولكن لا يبعد صحة الصلاة هناك مع امكان النزول اليها بجواز مثلا. وعندئذ تكون
الكعبة قد وصلت الى هناك.
ولابد ان يقصد من عنان السماء مقدار الجو الطبيعي حول الارض بمقدار ما يمكن ان تصعد
اليه البيوت والطائرات ايضاً، وكذلك الصلاة فوق الجبال العالية او في المناطيد او غيرها.
واما اذا خرجنا من الجو، كالصلاة في القمر الصناعي الدائر حول الارض، فمن الصعب ان
نقول بارتفاع الكعبة الى ذلك الحد لان العرف لا يهضمه ولا يفهمه. بل لابد له من التوجه الى
بناء الكعبة مع الامكان. وسنفصل الحديث عنه وعن الصلاة في القمر وغيره فيما بعد.
والدليل على هذا الذي قلناه، هو الاجماع والتسالم بين الفقهاء والمتشرعة ايضاً وعليه السير
القطعية من زمان الائمة بدون نكير.
واما اذا تجاوزنا ذلك، لم نجد في السنة ما يسعفنا فقد وردت روايتان ضعيفتان خاصتان بجان
الارتفاع دون الاشارة الى جانب الانخفاض (اعني تخوم الارض)... الامر الذي يجعل كلا
الجانبين بلا دليل.

احداهما ما عن عبد الله بن سنان() عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل قال: صليت فوق ابي قبيس العصر فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي. قال: نعم انها قبلة من موضعها الى السماء.

نعم، يمكن التمسك بالادلة الدالة على اعتبار الجهة دون شخص الكعبة، وسنذكر مختصرا لها فيما بعد... على اعتبار انه كما يمكن التوسع في الجهة عرضا كذلك يمكن التوسع في الجهة طولا. الا ان هذا لا يخلو من نقاش.

واما سيدنا الاستاذ فهو يرى ان الاستقبال يتم بخط مائل. واوضح ما يرد عليه من الاشكالات بعد كونه خلاف الاجماع والسيرة ان الخط المائل قد لا يصدق في عرف الاستقبال، كما لو كان المكان قريبا من الكعبة نسبيا وعاليا جدا، بحيث يكون الخط المائل الوهمي شديد الانحدار. فعندئذ لا تكون المقابلة العرفية صادقة قطعاً. حتى لو قلنا بصدق التوسع في الجهة من ج الارتفاع مع العلم بصحة الصلاة قطعا.

واما لو اعتبرنا ارتفاع الكعبة نفسها، كانت المقابلة متحققة، يعني للجزء المعنوي المرتف الكعبة

مخطط (1) التوضيحي

المصلي

الخط المائل الوهمي

مكان مرتفع

الكعبة المشرفة

مخطط (2) التوضيحي

مصلي

الجزء المعنوي للكعبة

مكان فوق الارض

مستوى الارض مصلي

الكعبة

مكان تحت الارض

الجزء المعنوي للكعبة

مصلي

القبلة هي الجهة:

وهذا الحكم في الجهة، اعني عدم وجوب مقابلة شخص القبلة، بل مقابلة الجهة التي تكون فيها... هذا الحكم يكاد ان يكون من القطعيات فقهيا ومتشرعيا، وان خالف فيه بعض الفقهاء ول
من باب الاحتياط.

ويمكن الاستدلال على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: السيرة القطعية الخالية من النكير، بل ما يسندها موجود، كما يأتي في الوجوه الاتية:

وخاصة الوجه الاخير منها.

وتتلخص السيرة بعدم التدقيق بالتوجه الى القبلة في البلدان المختلفة التي كانت
الاسلام في عصر الائمة المعصومين عليهم السلام.

ولم نجد منهم عليهم السلام امراً بالتدقيق، كما لم نجد امراً بالنهي عن التسامح، ولا في دليل
ضعيف واحد. بل وجدنا ادلة تدعم التسامح كما سوف يأتي في الوجه الخامس من جعل الشمس على الحاجب الايمن والجدي بين المنكبين وغيرها.

وقد كان الائمة عليهم السلام يناقشون اصحابهم في شكل صلاتهم من حيث السرعة وقلة الخشوع ونحوها. ويوجهونهم نحو صلاة متكاملة ولكنهم لم يناقشوا ولا مرة واحدة عن شكل التوجه الى القبلة. اذ لو كانوا قد ناقشوا لوردنا من ذلك، ولو خبر ضعيف ولكنه لم يرد.

الوجه الثاني: الفهم العرفي الواضح في صدق التوجه الى الشيء. من بعد، وان لم يحصل
التوجه الحقيقي نحوه، فلو اخرجنا خطا مستقيما من الفرد الى الشيء الآخر لم يلتصق ب
ولكنه يصدق عرفا التوجه اليه.

والتوجه الى القطب الشمالي عرفا ليس الا التوجه الى جهة الشمال، والتوجه الى قبرص من العراق ليس الا التوجه الى الغرب وهكذا.

وهذا يعني، ان التوجه صادق حتى لو كان الخط الموهوم المشار اليه بعيداً عن الشيء الاخر.

نعم، للعرف ان يدقق اكثر من ذلك، فيختار من جهة الشمال وسطها التقريبي، فيعتقد انه متوج
الى القطب بدقة. فهذه الدقة هي اقصى ما يستطيعه العرف وهو امر صحيح في أي توجه بعيد.

وكلما قلّت المسافة قل التسامح العرفي، او قل: اقتضى التسامح العرفي انحرافا اقل، وهكذا .

الوجه الثالث: ان اتساع الدائرة الهندسية تقتضي ذلك.

فلو جعلنا الشيء –كالكعبة – في مركز دائرة كبيرة، تشمل الارض كلها، كان الوجه الى
مركزها اوسع كلما ابتعدنا، يكفي ان يفهم منه اوسع يدنوب حوضو ان الدرجة الهندسية تتسع بسع
محيط الدائرة، او بطول قطرها. وهو امر تعبيري عن شيء متشابه بذا هالدصدد.
فلو كان طرق دائرة متراً، كانت للدرجة سنتيمتراً مثلا، واما لو كان طرقها كيلو متراً كانت للكا
الدرجة متراً كاملا. فكيف لو كانت الدائرة اوسع من ذلك بكثير
(1) مخطط التوضيحي

لاحظ اتساع الدرجة بالبعد
عن المركز

فلو كان مصلين متباعدين مئة كيلو
متر مثلا، لشكل توجهه مامحو نحو الكعبة مثلثاً حاد الزاوية، ولو كان توجههما دقيقاً نسبياً.
وقد يستشكل: ان هذا الاستدلال ينتج ضد المطلوب، لانه ينتج وجوب الدقة في الاستقبال ا
مركز الدائرة، وليس التسامح.
وجوابه ذلك: ان هذا الاشكال بالدقة وان كان صحيحاً الا اننا يمكن ان نفهم من الادلة الشرعية
ان المركز واسع الى حد الكفاية وليس المركز نقطة هندسية صغيرة. ومع اتساع المركز
يتسع بطبيعة الحال.
(2) مخطط التوضيحي

على انه يمكن ان يقال ايضا: ان اتساع الدرجة بالبعد يعطي فكرة عن اتساع جهة التوجه بالفهم
العرفي.
غير ان هذا الجواب يجر بنا الى الحاجة الى ضم الوجه الثاني، كما ان الفكرة السابقة منه،
تجر بنا الى الحاجة الى الوجه الخامس الاتي. فلا يكون وجها مستقلا.

الوجه الرابع: الروايات الدالة على ما بين المشرق والمغرب كله قبلة، وقد سمعنا نموذجا منه.
الا انه يتوقف على تماميتها سندا ودلالة. وهو غير بعيد.

وهي تعين القبلة في وجه اوسع جدا، قلما يفتي به الفقهاء، فتكون المقادير الكبيرة
الانحراف عن القبلة، مما يكون محل اعراض الفقهاء عن هذا الدليل، فلا يكون حجة بهذا
المقدار.

ولو تمت امكن الفهم الموسع منها. فمن كانت قبلته الى الجنوب التقريبي كفى توجهه الى
بين المشرق والمغرب. ومن كانت قبلته الى الشرق كفى توجهه الى ما بين الشمال والجنوب
وهكذا.

الوجه الخامس: التمسك بالادلة الاتية المروية عن المعصومين سلام الله عليهم، في تعيين سمت
القبلة للجاهل بها كالاعتماد على الجدي او على الشمس او نحو ذلك. مما يعطي دلالة واضحة
على التسامح بالمقدار العرفي في التوجه الى القبلة غير ان بعض اسانيد تلك الادلة
للمناقشة كما سيأتي.

وبعد ان عرفنا الاكتفاء من القبلة بالتوجه الى الجهة لا الى شخص الكعبة. كما عرفنا انه
يمكن ان يكون ما بين المشرق والمغرب كله قبلة، فماذا يبقى في اليد من ذلك او قل ما تكون
نتيجة هذه الادلة الخمسة.

وينبغي الالتفات اولا اننا ينبغي ان نحسب حساب الاتجاه الدقيق نسبياً للكعبة، ثم
الوجوه السابقة كم تقتضي من التسامح فيها.

والوجوه التي قيلت في ذلك متعددة:

الوجه الاول: هو المشهور على السنة الفقهاء وخاصة المتأخرين منهم. ان الفرد يستطيع ان
يتيامن او يتياسر بمقدار شبر عن القبلة الدقيقة في محل سجوده.

وهذا لا شك داخل تحت الادلة السابقة ومشمول لحجية استقبال القبلة، وانما يبقى السؤال عما
هو الاكثر منه.

الوجه الثاني: انه لا يضر الانحراف بمقدار ثلاثين درجة.

قال عنه في المستمسك() : وقد ذكر بعض مشايخنا ان قوس الاستقبال من دائرة الافق نسبت
اليها بنسبة قوس الجبهة الى مجموع دائرة الرأس. ولما كان الغالب ان قوس الجبهة خمس من
دائرة الرأس تقريبا، فقوس الاستقبال من دائرة الافق خمس تقريبا الذي يبلغ اثنين و
درجة. وعليه فلا يضر الانحراف ثلاثين درجة تقريبا.

وعلق عليه في المستمسك: ام ذكره امم ال دشي به عرف الو غلة، الو تساعده كلامتهم، فاستظهره من الدالة غير ظاهر الوجه.

اقول: وهذه مناقشة للاصل الموضوعي، وهو ان نسبة دائرة الافق كنسبة دائرة الرأس. وهو كان امور اخرى قابلة للمناقشة. فلو حصل على انالنصف خمس دائرة الافق (72) درجة، فكيف حصل انالنصف على الثلاثين درجة، وهي يساوي خمس تلك الذرق الو نصفه، وليس له الدية نسبة ذات نتيجة محددة فقهياي.

على انه لو ارادا امكان الانحراف عن القبلة من كل الجهتين ثلاثين درجة، فيكون مجموع مجموعه ان او هو مراد ان كل له نعم .ًجداطاً للاحتياط فخالفو ًجدا كثير ذاك فهذه، درجة ستين القبلة التسامح من كل الجهتين ثلاثين لكان قريبا من الافهم العرفي، ومن الممكن الموافقة عليه، الا ظاهر كلامه هو الاول.

الوجه الثالث: ما نقل عن المقداد السيوري (قده) () انه قال عن القبلة: انها خط مستقيم يخرج من المشرق والمغرب الاعتداليين ويمر بسطح الكعبة. فالمصلي يفرض من نظره خطاً يخرج الى ذلك الخط. فان وقع على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال. وان كان على زاوية حادة او منفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب.

وهذا الكلام قائم على افتراض ان نقطة المشرق والمغرب الاعتداليين محددة في الواقع تماما ودقيقة. وهذا قد يكون له وجه من الحصة. الا انه من المداريين ما بين الوسط وهو خط الاستواء بحسب الكعبة المشرقة، لان وسط المداريين هو خط الاستواء بحسب خط المنفرج الخط نفسه.

وعلى أي حال، فالافتراض الاخر، وهو تعامد خط القبلة على الخط الاول بزاوية قائمة. انما يحصل فيمكن تك قبلته الى الشمال او الجنوب تماما ولا يحصل في غير البلاد الله على الطال حاصل وهو كما.

الوجه الرابع: ان نفترض ان المصلي في مركز دائرة، وهو متجه الى الكعبة تماما. وكلما اتسعت الدرجة في البعد كان ذلك استقبالا متعبراً ًمشروعا.

قال في المستمسك() في شرحه، والاظهر ان ختامه: ومعيار الاستقبال على النحو المذكور ان يتبقى... ان ينظر المصلي الى قوس من دائرة الافق يكون بحسب نظره –بعد التأمل والتدقيق– مستقبلا لجميع اجزائه. ثم يفرض خطين يخرجان من جانبيه الى طرفي القوس. فكل ما يكون في هذا الانفراج يضيق من جانب المصلي ويتسع م الانفراج فهو مستقبل –بالتفتح– ولما كان هذا

جانب القوس فكلما يكون المستقبل –بالفتح– من جانب المصلي اقرب تكون المحاذاات اضيق
وكلما كان ابعد كانت المحاذاات اوسع.
وهذا الوجه وان كان ينتج اتساع الجهة باتساع الدائرة...... الى انه لا ينتج اتساع جهة
الاستقبال. فلو فرضنا ان المصلي انحرف في صلاته ولو قليل من جهة (التأمل والتدقيق) ع
لمأت لا انه مع الكعبة غير آخر ًائيش هتاذاجم ةهج تحبصاو ،هلك هجولا اذه عاضل مريبعت حد
في صحة صلاته عندئذ.
الوجه الخامس: انه كما انه لا تحديد لجهة القبلة بالضبط، بل هو موكول الى العرف وسيرة
المتشرعة كما عرفنا مما سبق. كذلك لا تحديد لمقدار الانحراف. بل ان مقدار الانحراف عن
الكعبة الدقيقة لو صح التعبير، انما هو بمقدار ما يوافق عليه العرف والمتشرعة، وهو امر
تقريبي وليس دقيّا طبعا.
والمهم ان يوافق العرف والمتشرعة، ان هذا الفرد متوجه الى القبلة اجمالا، وهذا يكفي. وهذا
لا يحتاج الى سؤال احد، بل يكفي ان يجد الانسان في وجدانه بصفته احد افراد العرف واحد
افراد المتشرعة.
ولعل التحديد بالانحراف بمقدار شبر من كل الجانبين تعبير آخر عن ذلك. وان كان احتمال
امكان الزيادة قائم فعلا، الا انه كلما زاد ذلك كان اكثر في مخالفة الاحتياط. مع التعمد طبعا لا
مع الجهل والنسيان. فان ذلك له حكمه. وهذا الوجه الخامس هو الصحيح. وهذا الوجه ينتج
ايضاً اتساع جهة المحاذاات بالبعد، لكن بمقدار ما يوافق العرف والمتشرعة على صدق
الاستقبال.
كما ان هذا الوجه صادق على كل مناطق العالم، كما هو واضح لمن يفكر لا يستثنى منه الا
المنطقة المقابلة للكعبة تماما او عرفا عن الجانب الآخر للكرة الارضية، والتي نتحدث عنها في
عنوان مستقل.

القبلة في الجهة المقابلة :

قالوا: ان المصلي لو كان في الجهة المقابلة في الكرة الارضية للكعبة المشرفة تقريبا. فان
يعلم ان احد الخطين او الخطوط اقصر، وجب عليه التوجه به والصلاة على طبقه.
واما اذا علم انه بالجهة المقابلة تماما، بحيث تكون الخطوط من حوله والتي تصل الى الكعبة
بطول واحد، كان مخيراً في ان يصلي الى أي جهة شاء، فانه يكون على أي حال مستقبل
للقبلة.

وهذا الكلام كله صحيح تماما، مع مراعاة المفهوم العرفي، يعني –مثلا– لو كان المصلي في
ةهجلا ةلباقملا ةبعكلل بالمفهوم العرفي، وكانت الخطوط الحاملة لوطب دحاو بالمفهوم العرفي لا بق
.رامتالا. امكن هل نا يتوجه الى أي جهة شاء.

القبلة في الكعبة المشرفة:

عضي ان يهو .ةدحاو اهميف ايرظن ةركفلاو .اهحطس قوف وا ةبعكلا لخاد ةالصلا هب ينعنو
زيح ةياهن يف دجس هنا ىنعمب كلذ فلاخ اذا اما .يلصيو همام ةبعكلا زيح نم امسق يلصملا
اهئازجا نم ءزج يال وا ،ةبعكلل البقتسم نوكي نلو يجراخلا ءاضفلا لبقتسي فوسف ،ةبعكلا
ةرورض الو ،ةبعكلا زيح نم مسقب ءافتكالا يهو ،ىرخا ةركف يف ًاضيا ناكرتشم نيذه الكو
الى التوجه الى جميعها. ولو التفتنا فان المصلين جميعا كافراد، يستحيل ان يتوجهوا الى
الكعبة بل الى جزء من حيزها طبعا. فكفاية ذلك ينبغي ان يكون مسلما فقهيا، مع التسا
واليقين بصحة الصلاة في الكعبة المشرفة.
ولكن بقي هناك فارق بين الصلاة في الداخل والصلاة على السطح:
الفرق الاول: ان الصلاة في الداخل ال تكون الا متوجهة لمحالة الى جدار من جدران الكعبة، وهي
ةياهن يف دجسي نا يلصملا ركفي دقف ،ناردج الب اهحطس نا نيح يف .اعبط اهزيح ضعب لثمت
الى فرد وراغ غير الاحتمال اذا لكنه ،ةالصلا دسفتف ،انلق امك ءاضفلا لبقتسي ثيحب حطسلا
الكعبة الا من جهة الباب.
الفرق الثاني: انه من المسلم فقهيا ان المصلي يصلي قائما في داخل الكعبة. واما من يصلي
على السطح، فالصحيح انه يصلي قائما كذلك. ولكنه هناك قول بانه يصلي مستلقيا ووجهه ال
السماء، بالايماء للركوع والسجود.

وقد وردت في ذلك رواية عن عبد السلام بن صالح() عن الرضا عليه السلام في الذي تدركه
الصلاة، وهو فوق الكعبة. قال: ان قام لم يكن له قبلة. ولكنه يستلقي على قفاه ويفتح عينيه
الى السماء ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء البيت المعمور. ويقرأ. فاذا اراد ان يركع غمض
عينيه، واذا اراد ان يرفع رأسه عن الركوع فتح عينيه، والسجود على نحو ذلك.
ولو كانت معتبرة سنداً لوجب الاخذ بها، بغض النظر عن المناقشات في مضمونها، فانها تكون
اخص من ادلة الاجزاء والشرائط واما مواجهة البيت المعمور، فتوكل علمه الى اهله. ولكنها
غير معتبرة سنداً.

وقوله: ان قام لم يكن له قبلة، مبني على انه يسجد مواجهاً للفضاء او عدم الاكتفاء بجزء من
حيز الكعبة. () غير اننا قلنا ان الاكتفاء بجزء من الحيز قطعي وشامل لكل المصلين.

علامات القبلة:

والمهم فيها فقهياً تحصيل الاطمئنان بالتوجه الى الجهة العرفية للقبلة، والا فان الدالة ا
على ذلك في السنة الشريفة غير معتبرة الا ان الاطمئنان حجة معتبرة.

والعلامات عديدة:

العلامة الاولى: الجدي.

الجدي هو النجم الثابت فوق القطب الشمالي الجغرافي، وقد وردت في استعماله كعلامة على
القبلة عدة روايات:

منها: ما عن اسماعيل بن ابي زياد () عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام
قال: قال رسول الله (ص): وبالنجم هم يهتدون. قال: الجدي. لانه نجم لا يزول وعليه بناء
القبلة، وبه يهتدي اهل البر والبحر.

وعن محمد بن مسلم () عن احدهما عليهما السلام: قال سألته عن القبلة، فقال: ضع الجدي في
قفاك وصله.

وروى محمد بن علي بن الحسين () قال: قال رجل للصادق عليه السلام اني اكون في السفر
ولا اهتدي الى القبلة في الليل. فقال: اتعرف الكوكب الذي يقال له جدي. قلت: نعم، قال: اجعل
على يمينك. واذا كنت في طريق الحج، فاجعله بين كتفيك. ولو تمت هذه الاخبار سنداً لاعط
سعة في المفهوم:

اولاً: انه لا خصوصية للجدي، وانما يستعمل (لانه نجم لا يزول) اذن، فكل شيء ثابت من
نجم او غيره يمكن استعماله في التوجه الى القبلة.

ثانياً: ان استعمال الجدي –او غيره– ليس على الشكل الحاد بل بالمقدار الذي يعلم بوجوب القبل
اجمالاً. فيكون استعماله تحديداً تقريباً نسبياً فمرة في القفا ومرة يمينياً وهكذا.

ثالثاً: ان هذه العلامة وكذلك ما يأتي من غيرها تدل –كما قلنا فيما سبق– على الاكتفاء بالجه
وجواز ترك الدقة في التوجه الى القبلة.

رابعاً: انه في الموارد الذي ال نعلم جهة القبلة اصال ال يمكن استعمال هذه العالمات. ولما كان الفرد ال يعلم انه في أي منطقة من مناطق االرض وهو ال، وان كان هو الفرض بعيداً جداً.

وقد يخطر في البال، ان الجدي يعين الشمال، كما ان الشرق والغرب يعينان جهتيهما. فقد يمكن استعمال الجهات لمعرفة القبلة.

وجوابه: ان هذا متوقف على المعرفة االجمالية للقبلة، وانها الى جهة الجنوب مثال. فلو كانت القبلة ضائعة على الفرد تماما.. لم تفد حتى معرفة الجهات.

ولكن حيث ان هذه االخبار غير تامة سنداً، فالمهم هو تحصيل االطمئنان بالتوجه العرفي والمتشرعي للقبلة، وان كان يمكن ان يقال: انها اعني االخبار اقرب الى االعتبار النها متعددة اوال، ومعمول عليها من قبل المشهور ثانيا.

اال ان هذا ليس له اثر عملي، الن استعمال هذه العالمات تكون حجة في القبلة لالطمئنان، ولو بدون هذه االخبار. وافتراض حجيتها بما دون االطمئنان ليس عمليا. الن هذه العالمات منتجة لالطمئنان ال محالة.

وانه ينبغي ان نلتفت الى ان العلم بجهة القبلة اجماال ضروري في استعمال هذه العالمات، فالفرد قد يعلم ان القبلة في الجنوب او في الشمال او في الشرق او في الغرب. وال حاجة الى اوضح من هذا العلم، كالعلم بانها في الجنوب الغربي مثال. وان كان لو علم الفرد ذلك، لكانت الدقة في االستقبال اكثر، مع استعماله للعالمة.

فهنا –على أي حال– اربع صور:

الصورة االولى: ان يعلم ان القبلة في الجنوب اجماال، فيضع الجدي وراء ظهره او بين كتفيه كما جاء في الخبر.

الصورة الثانية: ان يعلم انها في الشمال اجماال، فيضع هذا النجم امامه.

الصورة الثالثة: ان يعلم انها في الشرق، فيجعله على يساره.

الصورة الرابعة: ان يعلم انها في الغرب، فيجعله على يمينه.

واما التدقيق اكثر من ذلك، فكما يلي:

اوالً: ان هذه االخبار كالصريحة بعدم الحاجة اليه. اذ لو كان التدقيق الزاما لقيل بوجوب جعل الجدي من الجهة اليمنى من ظهره مثال. وهكذا.

ثانياً: انه ال دليل اساساً، كما عرفنا على وجوب التوجه اكثر من هذا المقدار.

ثالثاً : ان هذه الذي يستعمل هذه العلامات، له درجة من الجهل بالقبلة، فاذا استعملها بقي جاهال
بالتدقيق طبعاً . فيكون معذوراً . وسيأتي ان قبلة الجاهل ما بين المشرق والمغرب. فتحصل ص
على أي حال.
العلامة الثانية: استعمال المشرق والمغرب او احدهما، اماراً كما كان استعمال الجدي الليل.
ومع رؤية الشمس ال يحتاج االلتفات الى تعيين المشرق والمغرب الى تفكير زائد. اال اذا كان
في وسط النهار، فيحتاج الى شيء من االنتظار ليعرف انها تتجه الى أي جهة ليكون هو جهة
المغرب.
ومع معرفة المشرق او المغرب، يمكن فرض تعيين القبلة، كما في الصور االربعة السابقة.
الصورة االولى: ان يعلم ان القبلة في الجنوب اجماال، فيضع المشرق على يساره والمغرب على
يمينه.
الصورة الثانية: ان يعلم انها في الشمال اجماال، فيضع المشرق على يمينه والمغرب على
يساره.
الصورة الثالثة: ان يعلم انها في المشرق فيتوجه اليه، او بتعبير آخر يجعل المغرب خلفه.
الصورة الرابعة: انها في المغرب اجماال، فيتوجه اليه ويجعل المشرق خلفه.
العلامة الثالثة: استعمال الشمس، وهي في وسط السماء. والمهم ان تكون عند الزوال، او هي م
ان يكون قبل ذلك او بعده بربع ساعة او نحوها. فان ما ال يضر بالتعيين عرفا.
وهذه العلامة فيها نقطة قوة ونقطة ضعف نعرفها بسواها:
نقطة القوة: انها ادق تعييناً، كما سنرى، اذ لم يقصد في تلك العلامات انها تعين القبلة في م
الجنوب الغربي مثال، ولكن هذه العلامة قادرة على ذلك، كما سنرى.
ونقطة الضعف: انها ال تشمل كل العالم، وال تشمل كل الجهات بل تختص بما اذا علم الفرد
ان القبلة في الشمال او علم انها في الجنوب اما لو احتمل وجودها في المشرق او في المغرب
فال تصلح الداللة على ذلك.
وعلى أي حال فهذه العالمة لها صور:
الصورة االولى: اذا علم الفرد نفسه في الشمال الشرقي من مكة المكرمة، بمعنى واسع،
كالعراق مثال، فانه يجعل الشمس فوق حاجبه االيمن.
الصورة الثانية: اذا علم انه في الشمال الغربي من مكة المكرمة كقبرص، فانه يجعل الشمس
فوق حاجبه االيسر.
الصورة الثالثة: اذا علم انه في شمال مكة المكرمة تماما. اعني بالمفهوم العرفي، فانه يجعل
الشمس فوق انفه بين حاجبيه.

فهذه ثلاث صور مذكورة في كلمات بعض الفقهاء:

والصور الثلاث الاخرى عكسها:

الصورة الرابعة: ما اذا علم الفرد نفسه في الجنوب الغربي من مكة المكرمة كالسودان، فانه يجعل الشمس من الجهة اليسرى من ظهره.

الصورة الخامسة: اذا علم انه في الجنوب الشرقي كحضرموت، فانه يجعل الشمس من الجهة اليمنى من ظهره.

الصورة السادسة: اذا علم انها في الشمال تماما، وانه في جنوب مكة تماما كصنعاء، فانه يجعل الشمس وسط ظهره.

الا ان هذا يتوقف على محل وجود الشمس على مدار السنة، فان كانت صاعدة الى مدار السرطان، كانت الصور الثلاث الاخيرة لاغية ولا معنى لها لان الشمس عندئذ تكون قرب مكة نسبيا، فلابد في كل المناطق السابقة من استقبالها اعني الشمس بالوجه باحد الصور الث
الاولى.

وان كانت الشمس نازلة الى مدار الجدي، كانت الصور كلها صادقة. الا الذين هم على جنوب هذا المدار، فتكون الصورة الاولى فقط صحيحة عليهم.

نعم، في البلدان التي بين المدارين، في الايام التي تتعامد عليهم الشمس، في أي يوم من ا
السنة، فمن الصعب تطبيق هذه العلامة بصورها الستة. ولكن يهون الخطب انه يمكن تطبيقها، بعد خروج هذا اليوم بحوالي اسبوع. ثم العمل على نتيجة ذلك.

ولكن ينتج من ذلك ان الفرد لو علم نفسه في تلك المناطق، وشك في تعامد الشمس، لم تكن هذ
الحجة علامة فيه، لانه يكون من قبيل الشبهة المصداقية لهذا الشرط.

العلامة الرابعة: للقبلة:

الاعتماد على وجود الشمس فوق مكة المكرمة عندما ينعدم الظل فيها. فانها تقع جنوب مدار السرطان بعدة كيلو مترات، فتمر الشمس عليها في طريقها الى المدار وعند نزولها عنه. فينعدم الظل فيها مرتين في السنة، لكن المرتين متقاربتان نسبياً.

فاذا علم المكلف من بعض المصادر الموثوقة ذلك اليوم المعين، اي من اليومين كان، امكن له ان يتوجه الى قرص الشمس نفسه ويصلي فانه متوجه الى القبلة.

وهنا ينبغي ان نلاحظ ان مكة المكرمة يجب ان تكون عند نصف النهار. واما المناطق الاخرى فيمكن ان تكون في اوقات مختلفة وان لم تكن في اوقات الصلاة بالتعيين، ولو كانت الش

عندهم في الافق او تحته بقليل شرقا او غربا. نعم في المناطق التي يسودها الليل لا يمك
تطبيق هذه العلامة.

ويمكن ان نلتفت انا اذا اردنا الدقة لزمنا ان نتوخى الزوال من يوم التعامد. واما اذا اردنا التوجه العرفي امكنت نفس العلامة قبل ذلك بيوم او يومين وكذلك بعده.

فهذه العلامات الاربعة، تستعمل فيها الظواهر الطبيعية للاستدلال على القبلة.

واذا مشينا على غرارها امكن استغلال بعض الظواهر الاخرى كالفجر الذي لا يكون الا في الشرق، والهلال اول الشهر وكذلك نجمة المغرب اللذين لا يكونان الا في الغرب. ونجم سهيل والعيوق والثريا وغيرها ان عرفناها.

وهناك علامات ليست من الظواهر الطبيعية، منها ما يعود الى اقتناع الناس في بلد معين بالقبل
كتوجيه القبور او المساجد او جماعة المصلين ونحوها.

وهناك دلالات ترجع الى الحجية الشرعية، كاخبار ذي اليد والبينة والواحد الثقة، وكل ذلك موكول بحثه الى الفقه نفسه.

يبقى هناك دلالتان تعينان الجهة ولا يمكن ان تعينا الاتجاه الحقيقي للكعبة. لكن الجهة، عرفان، كافية على أي حال.

احدهما: استعمال البوصلة الاعتيادية والتوجه باتجاه المؤشر الشمالي او الجنوبي، حسب القاعدة بوجود القبلة شمالاً او جنوباً.

وكذلك فيما اذا كانت شرقاً او غربا. فانه يمكن ان يتجه بخط متعامد مع مؤشر البوصلة بزاوية
قائمة تقريبا.

ثانيهما: استعمال الخريطة في الاطلس الاعتيادي. فان قصدها مطمأن به، كل ما في الامر انه يحتاج الفرد الى بوصلة لكي يعين بها الجنوب الصحيح، فيجعل جنوب الخريطة الى جنو
البلد. ثم يمد خيطا وهميا او حقيقيا او مسطرة او نحوها من البلد المرسوم على الخريطة باتجاه مكة المكرمة المرسومة ايضاً فذلك يكون القبلة.

والاشكال فيه انه ليس دقيقاً بل تقريبياً، لان خطوط الطول المنحنية لا تشكل زاوية مش
للخطوط المستقيمة. الا ان هذا التقريب وعدم الدقة مسموح بها في معرفة القبلة كما عرفنا.

القبلة في الفضاء:

الفضاء متدرج في البعد عن الارض:

اما في الجو القريب من الارض، فيكون التوجه الى الكعبة نفسها بعنوان وجودها المعنوي او الوهمي الممتد الى عنان السماء وقد قلنا بصحة ذلك فيما سبق.

واما خارج الجو بقليل، كالاقمار الصناعية الدائرة حول الارض فان امكن تعيين القبلة بالشك الاعتيادي فيتعين وجوبه. واما السؤال عن حركة الاقمار الصناعية فكيف يتم التركيز ع القبلة؟ فهذا تابع لمسألة عامة ترجع الى الصلاة في أي واسطة نقل كالسفينة والسيارة والطائ وغيرها. وهو امر مبحوث في الفقه وليس هنا محله. غير انه قاول: انه يؤدي الى القبلة مهما دارت راحلته او واسطة نقله.

فان لم يمكن التوجه الى الكعبة، وكذلك في أي منطقة بعيدة ال يمكن فيها ذلك. فالقبلة هي ال الارضية نفسها. لوجود الكعبة فيها بوجودها المادي او امتدادها المعنوي. والتوجه الى الارض

()البعد من المقدار اذا هذه مع الجهة اتساع مع خاصة. والتوجه الى الكعبة في الجملة بال الشكال. وكذلك لو كان الفرد بعيد بحيث يرى الارض نجمة في السماء كما لو كان يصلي على القمر او احد الكواكب الشمسية. فانه يتوجه الى الارض بال الشكال.

وانما الاشكال فيما اذا غابت الارض، كما يغيب القمر احيانا، او كان الفرد في بُعد سحيق بحيث ال يرى الارض اصال.

فعندئذ يكون مشمول قوله تعالى: فاينما تولّوا فثم وجه الله، واينما توجه كان ذلك مجزيا. فالاحوط. الشمس يرى كان ولكنه الارض يري لم يكن اذا ما وهو ،الخيرة الصورة في معن الهيا التوجه والتوجه الى الارض هو التوجه اليها ان :-الفقهية الناحية من -اما الشمس الى التوجه بتعرفه على محل وجو الكعبة، يتعرف الفرد على محل وجود الكعبة. وبتعبير آخر: يتعرف الى الكعبة. الشمس. وهذا غاية ما يستطيعه هناك. ويصدق التوجه بال الشكال مع اتساع الجهة.

ولو كان في مجرة اخرى امكن القول بان الاحوط ان يتوجه في صالته الى مجرتنا بصفتها تحتوي على الكعبة المشرفة. فيكون التوجه اليها توجها باالتساع.

نعم، لو تعذر كل ذلك، كان مشمول الآية الكريمة التي سمعناها، والتي فهمنا منها امكان التوجه الى أي جهة مع تعذر القبلة.

والحديث لا يستدعي اكثر من ذلك في هذا الكتاب. وانما يحتاج الى كتاب مستقل يتحدث ف
المؤلف عن فقه الفضاء على ان كثيرا من هذه الافتراضات لم يصل اليها الانسان بعد، فالامر
فيه وفي حكمه موكول الى الاجيال التالية.

قبلة المتحير:

اذا لم يعرف الفرد القبلة ولم يكن له ظن بجهة معينة، ولو جهة واسعة. فهنا وجهان للتكليف:
الوجه الاول: وهو المشهور انه يصلي الى اربع جهات، يكرر صلاته اربع مرات، مع سعة الوقت. فان لم يسع اكتفى بصلاة واحدة حيث شاء.
وجوابه من عدة جهات:
الجهة الاولى: ان القاعدة الاولية تقتضي الاكتفاء بثلاث صلوات لا اربع، لتسالمهم بان ص
الجاهل مجزية اذا كانت بين اليسار واليمين عن القبلة الواقعية بل ذهب بعضهم انها مجزية ما لم يستدبر.
ومن الواضح انه اذا صلى الى ثلاث جهات متساوية، فقد صلى بعضها الى القبلة او ما لا يبتعد عنها الى اليمين او الشمال قطعا. اذ من اليمين الى الشمال 180 درجة، في حين تكون الصلاة الى ثلاث جهات. تقع واحدة منها في بعد 120 درجة، او اقل. بل بالتأكيد اقل، لان غاية البعد المتصور، هو ان تقع الكعبة في الواقع ما بين جهتين من صلاته. ومعناه ان احداها تبتعد عن القبلة 60 درجة فقط. فلماذا –بعد كل ذلك– يجب ان يصلي الى اربع جهات؟ ما لم يدل دليل تعبدي على ذلك، وهو غير متوفر على ما سنسمع. بل الدليل بخلافه على ما سنرى.
الجهة الثانية: ان الاجماع على ذلك غير متوفر، وانما هي مجرد شهرة. ولو كان متحققا فهو ليس اجماعا تعبديا كاشفا عن رأي المعصوم (ع) لان اعتماد الفقهاء كليا على الروايات. ولا اقل من احتماله. فيسقط الاجماع عن الحجية.
الجهة الثالثة: ان الروايات الواردة في ذلك غير تامة سنداً. منها: مرسلة محمد بن علي بن الحسين() قال: روي فيمن لا يهتدي الى القبلة في مفازة انه يصلي الى اربعة جوانب وعن محمد بن يعقوب() قال: وروي ايضاً انه يصلي اربع جهات.
فهذه روايات مراسيل وبازائها الروايات الصحيحة التي سنسمعها في الوجه الثاني.
الوجه الثاني: انه يصلي حيث يشاء. وورد في ذلك خبران صحيحان احدهما عن محمد بن مسلم() عن ابي جعفر انه قال: يجزي المتحير ابداً اينما توجه، اذا لم يعلم اين وجه القبلة.

ثانيهما: عن زرارة() قال: سألت ابا جعفر عن قبلة المتحير فقال: يصلي حيث شاء.
وقوله: حيث شاء يعني في الاتجاه لا مجرد المكان كما هو واضح لانه هو الوجه العرفي في
تطبيق الجواب على السؤال الذي كان عن اتجاه المصلي الى القبلة.
وعليه فالصحيح هو هذا الوجه الثاني. وان كان الوجه الاول اوفق بالاحتياط، ولكنه –على أي
حال– احتياط استحبابي.
هذا ولكن ينبغي ان يصدق على الفرد انه متحير في القبلة حقيقة، وليس له ظن او طريق ال
تحصيل الظن باي جهة كانت، والا لزم العمل بالظن.

فصل

حول قراءة القرآن الكريم

بمناسبة وجوب قراءة فاتحة الكتاب وسورة بعدها في الصلاة، يحسن ان نتعرض لبعض
التفاصيل الرئيسية لقراءة القرآن الكريم وقد يكون لبعضها اثر فعال في قراءة الصلاة و
اذا اختار المصلي سورة مما قد يقع الكلام عنها في هذا الفصل.

حجية القراءات:

لا اشك في عدم جواز قراءة القرآن بطريقة ليست حجة، لا في الصلاة ولا في غيرها. وانما
يجب ان نختار القراءة التي تتصف بالحجية دائماً، وان تعددت القراءات، وكانت كلها تتص
بالحجية فلا اشكال في جواز قراءتها كلها، او قل: أي منها. وان سقط بعضها عن الحجية سقط
عن جواز قراءتها ايضا.

فالمهم هو الفحص عن ان أي قراءة حجة. ومن هنا كان النظر في حجية القراءات ضرورية
شرعاً وفقهاً.

وتقريب الاستدلال على حجية القراءات يكون بأحد اساليب:

الاسلوب الاول: القول بتواتر القراءات السبع او العشر، واذا كانت متواترة كانت قطعية
الصدور عن النبي (ص) فتكون حجة لا محالة.

الا ان هذا ليس بصحيح جزما، فان القرآن الكريم، وان كان متواتراً، الا ان الكلام في تواتر
هذه القراءات، وهي ليست كذلك، الا اننا يمكن ان ننظر في اسناد هذه القراءات الى مرحلتين
على الاقل.

المرحلة الاولى: في نسبة القراءة الى اصحابها. وهي مظنونة الصحة، ولعلها مظنونة التواتر،
بغض النظر عما سوف نقوله في المرحلة الاتية.

ولكن هذا وحده لا يجعلها متواترة بالشكل الذي تكون حجة. لان حجيتها متوقفة على تواترها
عن النبي (ص)، لا عن اصحابها فقط. وهذا التواتر انما يتم بعد تسليم التواتر في المرح
الاتية.

المرحلة الثانية: في النظر الى نفس القارئ الذي تنسب اليه القراءة وطلابه الاقربين.

ومن الواضح ان الرواية، مهما كانت متواترة فهي تنتهي الى شخص القارئ، وهو واحد.
فتكون من قبيل الخبر الواحد، وسيأتي فحصه.

وكذلك لو نظرنا الى طلابهم الذين سمعوا هذه القراءات منهم فان السامعين الاي واحد من القراء ليس عدداً ضخماً يكشل تواتراً، بل هو عدد محدود من الطلاب، قد ال يعدو الواحد والاثنين ونحوها. فالتواتر في مرحلة الطالب منقطع ايضا.

وهذا معناه انقطاع التواتر بني القراء انفسهم الينا، بالطالب انفسهم فمن باب المثل: ان عاص

الكوفي له راويان فقط بغير واسطة هما حفص وابو بكر(). وحمزة الكوفي راوياه: خلف بن

هشام وخالد بن خالد() . ونافع راوياه اما: قالون وورش(). وللكسائي راوياه اما الليث بن

خالد وحفص بن عمر(). وهكذا فكيف يتم التواتر بروايين بل ال يتم في كل جبل باقل

عشرة فاكثر.

مضافا الى المناقشة في حال بعض هؤالء الرواة من حيث الضبط والوثاقة، بالشكل الذي
نتوقعه للقرآن الكريم. الا ان الدخول في هذه التفاصيل يخرج بنا عن بناء هذه الكتاب.

الاسلوب الثاني: دعوى الاجماع على هذه القراءات من السلف الى الخلف.

الا ان هذا الاجماع مخدوش الصحة، بل هو قطعي العدم فانه لم تكن() القراءات السبع متميزة عن غيرها حتى قام الامام ابي بكر احمد بن موسى بن العباس بن مجاهد –كان على رأس الثالثماءة ببغداد– فجمع قراءات سبعة من مشهوري ائمة الحرمين والعراقين والشام وهم: نافع وعبد الله بن كثير وابو عمرو بن العالء وعبد الله بن عامر وعاصم وحمزة وعلي الكسائي. وقد توهم بعض الناس ان القراءات السبعة هي الاحرف السبعة وليس الامر كذلك. وقد الم كثير من العلماء ابن مجاهد على اختياره عدد السبعة لما فيه من الايهام.

وقال() اسماعيل بن ابراهيم القراب: التمسك بقراءة سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه اثر ولا سنة. وانما هو من جميع بعض المتأخرين، لم يكن جمع اكثر من السبع. فصنف كتابه وسماه كتاب السبعة، فانتشر ذلك في العامة.

وقال الامام ابو محمد مكي() قد ذكر الناس عن الائمة في كتبهم اكثر من سبعين ممن هو اعلى رتبة واجل قدراً منهم فكيف يجوز ان يظن ان هؤالء السبعة المتأخرين، قراءة كل واحد منهم احد الحروف السبعة المنصوص عليها. هذا تخلف عظيم.

وقال ابن الجزري() : واتن ترى ام في اذه القول. فان القراءات المشهورة اليوم السبعة
والعشرة والثلاثة عشر، بالنسبة الى ما كان مشهورا في الاخبار، قُل من كُثر ونزر من بحر،
فان من له اطلاع على ذلك يعرف علمه العلم اليقين.
وذلك ان القراء الذين اخذوا عن اولئك الائمة المتقدمين من السبعة وغيرهم كانوا امم ال
يحصى وطوائف ال تستقصى. والذين اخذوا عنهم ايضاً اكثر وهلم جرا. فلما كانت المائة الثالثة
واتسع الخرق وقل الضبط. وكان علم الكتاب والسنة اوفر ما كان في ذلك العصر، تصدى
بعض الائمة لضبط ما رواه من القراءات.
اذن، فاقصاه وجود الشهرة لو سلمناها، وليس الاجماع.
ولو كان هناك شهرة او اجماع، فانه ال يكون حجة الا في مورد اتفاق القراءات، وهو ال يزيد
على فكرة تواتر القرآن الكريم نفسه، اما لو اختلف القراء. اذن سيصلح التكاذب بينهم. وم
التكاذب كيف تكون الحجية؟ الا مع التكاذب يصلح التعارض بين الدليلين ويتساقطان ع
الحجية، كما هو ثابت في علم الاصول.
ولو احتملنا، ان النبي (ص) قرأ على كل هذه الاشكال المروية بحيث تكون كل رواية محتملة
الصدق فهنا ال مجال لتطبيق فكرة الاجماع الن الاجماع ليس على صحة القراءة يعني، ليس
على ان النبي (ص) قرأ كذا... بل الاجماع –ان كان – هو على وثاقة القراء واحترامهم ال
اكثر. فيعود الامر الى خبر الواحد الثقة الذي سنناقشه مع قليل.
ولو انتوفي ان نذكر ان الاجماع عند طائفة من المسلمين، ال يكون حجة عند طائفة اخرى
مخالفة لهم في المذهب. ام لم يكن الاتفاق قائماً بين علماء المسلمين جميعاً، وهو غير متحقق
في اذه المجال.
الاسلوب الثالث: دعوى كون هذه القراءات من قبيل خبر الواحد الثقة، ومثل اذه الخبر حجة،
كما ثبت في علم الاصول.
ولو انظرنا الى القراء العشر وطالبهم لوجدنا المصادر العامة قد وثقت اغلبهم، وان طعنت في
قسم من صفات بعضهم. فكيف –لو تركنا الدقة– من خبر الواحد الثقة بهذا المقدار.
ولكن يرد عليه:
اوالً: اننا نحتاج في حجية القراءة، الى اسناد صحيح كامل من الجيل الى الصدر الاسالمي
الاول: النبي (ص) واصحابه بحيث يرووها عن ثقة عن ثقة. فاذا كان احاد الرواة في اية قراءة
ضعيفاً. او غير معتمد عليه، ال تكون القراءة معتمدة او حجة. وسواء نظرنا الى القارئ نفسه او
طالبه او الى سنده الى الصدر الاول، او سنده اليه.

ولكن من الصعب ان يتحقق ذلك في كل الطبقات وفي كل القراءات. بل يوجد في كل قراءة
من يوجد فيه النقص وقد صرحت المصادر به. ومعه كيف تكون الروايي ةجح، او قل كيف
تكون القراءات حجة.

ثانياً: اننا نحتاج في التوثيق او الى العمل بخبر الثقة او الاشتراك في المذهب في الاسلام
اذا اختلف المذهب فال يمكن ان نتقى الحديية، كما هو ظاهر، عند علماء كال الفريقين.

ثالثاً: ما قاله السيد الاستاذ() : من ان القراءات لم يتضح كونها رواية لتشملها هذه االدلة.
فلعلها اجتهادات ن القراء. قال: ويؤيد هذا الاحتمال ما تقدم من تصريح بعض االعالم بذلك.
اقول: ولكن القراءات عندهم مروية. فلو اقتصرنا على هذا الوجه لم يكن باطال قهتام. نعم، ال
دروم يأ– دروملا هذا ان يف كشلا لصحي هعمو ،بياسالاا ضعب يف اودهتجا مهنا دعبي
في ماعلاب كسمتلا ليبق نم هتيجحب لوقلا نوكيف .هب اودهتجا امم وا هوور امم وه له –ينآرق
الشبهة المصداقية، فال تشملها ادلة حجية خبر الواحد.

االسلوب الرابع: ان هذه القراءات ممضاة من قبل ائمتنا المعصومين عليه السالم.
وقد بنى على ذلك المشهور بين علمائنا منهم، بعض اساتذتنا والسيد الاستاذ وغيرهما.
وتقريبه: ان هذه القراءات اصبحت بالتدريج مشهورة متداولة بين المسلمين من مختلف
المذاهب، االمر الذي يقتضي النهي عنها من قبل االئمة عليهم السالم لو كانت غير مرضية.
فالسكوت عنها كاف في الحكم بحجيتها، شأن كل سيرة عقالئية ممضاة، كما هو مؤسس في
علم االصول.

ولو كان قد صدر النهي عنها لورد، على حين لم ندري ذلك ولو بخبر ضعيف، بل قد ورد ما
يدعم هذه القراءات وبسندها. وهو قولهم عليهم السالم: اقرأوا كما يقرأ الناس.
وهذا قابل للمناقشة من عدة وجوه:

اوالً: ان هذا االمضاء انما يكون حجة فيما لو كانت هذه القراءات قد سرت لا اصحاب االئمة
عليهم السالم اعني مواليهم والمؤمنين بهم. واما لو كانت قاصرة على العامة فال تتوقع النهي
عنها، مرضية كانت ام ال. وهذا ما لم يثبت.
فان المواليين، كانوا يأخذون قراءة القرآن عن االئمة واصحابهم ال عن القراءة االخرين، وعلى
أي حال يكفي الشك في سريان تلك القراءات الى هذه الطرف، ليبطل االستدالل.

ثانياً: ان عدم النهي، ال تجري فيه اصالة الجهة، بل يقوى كونه ناشئا من التقية. بل ان قو
(ع): اقرأوا كما يقرأ الناس ناشئ منها ايضاً.

ثالثاً : بعد التنزل عن الوجهين الاخرين، لابد من احراز شهرة القراءة، لكي يكون عدم النهي عنها سببا لحجيتها. واما اذا لم نحرز شهرتها ويؤيده، سقط هذا الاستدلال، ومع احتمال ذلك يسقط الاستدلال ايضا لانه يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

نعم، لا يبعد –في حدود هذا الوجه– ان تكون بعض القراءات ذات شهرة بمقدار ما، كقراءة عاصم ونافع، ومن الصعب ان نثبت ان تكون القراءات السبعة مشهورة ويؤيده ذلك فضلا عن العشرة فضلا عن غيرها.

ومن الطريف ان يناقش سيدنا الاستاذ في تواتر القراءات وحجيتها ثم يعتبرها مشهورة بحيث لا تكون ()انفلسا كما لو انها كانت متواترة كانت مشهورة، وحيث لا تكون يكون قابلة للمضاء متواترة في الحرج انها ليست مشهورة الا صدفة، بحيث يبقى الاشكال بالشبهة المصداق قائماً في اغلبها.

رابعاً : يمكن ان يقال بصدور النهي عن بعض القراءات على الاجمال، ولم تكن ظروف التقية في ذلك الحين، قابلة لاكثر من ذلك. مما يجعل الامر مشكوكا، وادخل تحت التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

منها رواية عن عمرو بن جميع() عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عليهم السلام. قال: قال رسول الله (ص)، تعلموا القرآن بعربيته واياكم والنبز فيه يعني الهمز. قال الصادق (ع الهمز زيادة في القرآن الا الهمز الاصلي. مثل قوله: الا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ. وقوله: لكم فيها دفء. وقوله: فادارأتم فيها.

اقول: ومن الذي يعطي الهمز المنهي عنه الا هؤلاء القراء، الا ان الرواية غير تامة السند.

وعن ابي عبد الله عليه السلام() اقرأوا القرآن بالحان العرب واصواتها، واياكم ولحون اهل الفسق واهل الكبائر. فانه سيجيء من بعدي اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم.

وقد حمله الناس على ان هذه الرواية تنهي عن الغناء بالقرآن. ولكننا لو التفتنا الى ان هذا الامر لم يكن مشكلة قائمة ويؤيده بل والى العصر الحاضر لا يوجد من يحاول ان ينبغي بالقرآن الكريم.

وتصدي الامام للنقاش يرجح ان يكون ضد مشكلة قائمة لا يريد الامام (ع) وجودها. وليس ذلك الا كثرة القراءات والتلاعب بالفاظ القرآن.

اذا تم ذلك، فينبغي ان نلتفت الى عدة امور:

ةءارق يف مهبولسا مالسلا مهيلع ةمئألل نا يف ،ةريثكو ةرفاظتم انتاياور نا :لوالا رمالا
.ًاضيا مهباحصا ينغي امك ،مهريغ نم نآرقلا ذخا نع ينغي كش ال وهو ،نآرقلا
الو نروي انه ام درو يف ثحلا ىلع ظفح نآرقلا، هتوالتو هليترتو مهلعتو ريغو كلذ امم وه
مهسفنا (ع) ةمئالا ةءارق يف ةدراولا تاياورلا ضعب ىلع رصتقن امناو .ىصحي نا نم رثكا
.ميركلا نآرقلل

توصلا تركذ :لاق مالسلا هيلع نسحلا يبا نع ()يلفونلا دمحم نب يلع نع ام ،كلذ نمف
.هتوص نسح نم قعصيف رامل هب رمي امبرف نآرقي ناك نيسحلا نب يلع نا :لاقف .هدنع

يف ائيش عنصي هنا ىري ال لجرلا :مالسلا هيلع هللا دبع يبال تلق :لاق ()رامع نب ةيواعم نعو
ناك مالسلا هيلع نيسحلا نب يلع نا .سأب ال :لاقف هتوص عفري ىتح ةءارقلا يفو ءاعدلا
هيلع رفعج ابا ناو .رادلا لها هعمسي ىتح هتوص عفري ناكو نآرقلاب ًاتوص سانلا نسحا
مالسلا ناك نسحا سانلا ًاتوص ناكو اذا ماق نم ليللا أرقو عفر هتوص ،فيمّر هب رام قيرطلا
.هتءارق ىلا نوعمتسيف نوموقيف ،مهريغو نيقاسلا نم

الو مالسلا هيلع رفعج نب ىسوم نم هسفن ىلع افوخ دشا ادحا تيأر ام :لاق ()صفح نعو
.ًاناسنا بطاخي هنأكف أرق اذاف .انزح هتءارق تناكو هنم سانلل ىجرا

ا :لاقف مالسلا هيلع هللا دبع يبا دنع انك :لاق ()ًاعيمج سينخ نب ىلعملاو دقرف نب دواد نعو
.يبا ةءارق ىلع ؤرقنف نحن اما :لاق مث .لاض وهف انتءارق ىلع يأرقي ال دوعسم نبا ناك
:نيتمهم نيتطقن يف حوضوب رهاظ يهو ،تاياورلا نم كلذ ريغ ىلا
.مهريغ نع ذخالا نع اهب ىنغتسي ثيحب مالسلا مهيلع مهل ةددحم ةءارق دوجو :ىلوالا ةطقنلا
.مدعلا يطعق اذهف مهريغ وا ةعبسلا ءارقلا دحا نم مه اوذخاي نا :لامتحا اماو
تفوتت ال ،ةفورعم ةعومسم ،اهيلع مهيلع هللا مالس اوناك يتلا تاءارقلا هذه نا :ةيناثلا ةطقنلا
.اهعامسا ىلا هناحبس هللا هقفو صخش يأ ىلع
فصوو ،ًاديدش ًاداقتنا عبسلا اهيف امب تاءارقلا دقتنا نم ةماعلا نم كانه نا :يناثلا رمالا
.كلذل جذامنلا ضعب ركذنسو ()ذوذشلا وا نحللا وا فعضلا وا أطخلا وا حبقلاب ةءارقلا
ىلع ليدي اذهو .هب اهنولدعي الو هسفن ميركلا نآرقلا ماقمب ةءارقلا نوميقي ال مهنا ىلع ليدي اذهو
:رومأ ةدع
1- ان تاءارقلا تسيل ةرتاوتم، اذ ول تناك كلذك، لثمتل نآرقلا ميركلا هسفن. املو
.اهيلع ضارتعالا زاج

2- انها ليست اجماعية، بنفس التقريب.

3- انها ليست مشمولة لحجية الخبر الواحد الثقة. اذ لو كانت كذلك لكانت حجة، فلا يجوز ايضاً الاعتراض عليها.

4- لعلها او بعضها، من وضع القراء انفسهم واجتهاداتهم، كما احتمل السيد الاستاذ على ما سمعنا. وهذا يزيد في الطين بلة، من حيث امكان انتقادها، وافتراقها عن مستوى القرآن الكريم افتراقاً شاسعاً() .

ومن امثلة ذلك: ان جماعة من القراء بما فيهم ابن مسعود وابن عباس وحمزة الزيات والحسن البصري وقتادة وآخرون قرؤا (واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام) بجر الارحام، فرد البصريون هذه القراءة، لانها تتعارض مع القاعدة البصرية التي لا تجيز العطف على الضمير المجرور من غير اعادة حرف الجر. فقال المبرد: هذا مما لا يجوز عندنا ونسب اليه انه قال: لا تحل القراءة بها.

وقال الزجاج() واما الجر في الارحام فخطأ في العربية لا يجوز الا في اضطرار الشعر وخطؤ ايضاً في امر الدين عظيم.

ومن امثلة ذلك انه قرأ الجمهور: (وجعلنا لكم فيها معايش) بالياء. وقرأ الاعرج وزيد بن علي والاعمش وخارجة عن نافع وابن عامر –وهو من السبعة– معائش.

قال الزجاج: ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة. وقال المازني: اصل هذه القراءة عن نافع ولم يكن يدري ما العربية.

وقال النحاس: الهمزة لحن لا يجوز. وقال ابن الانباري: وهي قراءة ضعيفة في القياس() .

ومن امثلته() : ان ابن عامر قرأ: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم بنصب الاولاد، ففصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول وهو امر منعه البصريون.

قال ابن خالويه: هو قبيح في القرآن. وقال ابو علي الفارسي، هذا قبيح قليل في الاستعمال ولو عدل عنها كان اولى وقال: قال ابو عبيد: لا احب قراءة ابن عامر لما فيها من الاستكراه، وقال الزمخشري: واما قراءة ابن عامر فشيء لو كان في مكان الضرورة لكان سمجاً مردوداً.....فكيف به في الكلام المنثور.

والفراء رد قراءة حمزة الزيات –وهو احد السبعة– ورمى بعض القراء بالوهم، في خفض الياء من قوله: بمصرخي. وقال: ومما اوهموا فيه قوله: وما تنزلت به الشياطين. وهي قراءة الحسن البصري() .

الى غير ذلك من الامثلة. وهي دالة بوضوح على النتائج التي قلناها.

الامر الثالث: بعد كل هذه النتائج فكيف لفقهائنا ان يفتوا بجواز القراءة طبقا لاحدى ...
القراءات، كما سبق ان ذكرنا.

وجوابه: ان اغلب الفاظ القرآن الكريم محفوظة ومجمع على قراءتها على شكل واحد، اعني بالحروف والحركات الاساسية. بغض النظر عن قواعد التجويد كالغنة والمد والقلقلة وما اليها. هذه الامور التي لا تغيّر الكلمة عرفا، وليس لها اهمية فقهية من الناحية العملية. فمهما اختلف ... القراء في هذه التفاصيل فهم مجمعون على شكل الكلمة الاصلي.

ولكن يبقى هناك بعض الامور التي وقعت محل الاختلاف فان كان الاختلاف بين موثوق وضعيف او مشهور وشاذ وجب الاخذ بالموثوق والمشهور، ولا يكون ما يقابله حجة وان كان كلا الشكلين مشهوراً بمعنى انقسام القراء الى قسمين متساويين تقريباً في طريقة القرا... في قوله تعالى (يطهرن) بالتشديد وبدونه او قوله تعالى (وارجلكم) بالفتح والكسر. فهذا مم... يستطيع فقهاؤنا تعيينه.

فهو يفتون بجواز القراءة على كلا الشكلين، ولكنهم عند الاستدلال بالآيات الكريمة ع... الاحكام الدالة عليها، يتكلمون على كلا الوجهين، كاحتمالين، ولا يستطيعون تعيين احدهما. لان... ليس لاحدهم طريق مسند وحجة الى احدى القراءتين.

القواعد العربية:

يوجد في بعض آيات الكتاب المجيد ما ظاهره مخالفة القواعد العربية، الامر الذي يحسن ان نعرض ونحاول الجواب عليه.

فمن ذلك قوله تعالى: ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى...... الآية()

من حيث ان (الصابئون) معطوف على اسم (ان) المنصوب فينبغي ان يكون منصوباً. كما اصبح منصوباً في الآية الاخرى المماثلة الواردة في سورة البقرة() .

ومن ذلك قوله تعالى: لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الاخر()

فان الظاهر ان (المقيمين) معطوف على (الراسخون) فينبغي ان يكون مرفوعاً، كما رفع ما بعده: (المؤتون) و(المؤمنون).

وكذلك قوله تعالى: ان هذان لساحران() . فان ظاهره ان (هذان) اسم (ان) فينبغي ان يكون على النصب.

وقوله تعالى: ومن اوفى بما عاهد اليه عليه الله() ...... الآية. فان المشهور قراءة الهاء في (عليه) بالضم، فما الوجه في ذلك؟

فسوف نعرض على ما يبدو من الوجوه المحتملة للمطابقة للقواعد العربية في هذه الآيات الكريمة، ولكن يحسن بنا ان نعرف ان فيها مخالفة للقواعد العربية، انفتحت امامنا وجوه جديدة للجواب. نقول.

الوجه الاول: ان ذلك من خطأ الكتاب الاوائل للقرآن الكريم. ثم اصبح الخطأ مشهوراً بين الناس كأنه صحيح.

ويدعم هذا الاحتمال رواية عن عروة عن عائشة() قال: سألتها عن قوله: (والمقيمين الصلاة) وعن قوله (الصابئون) وعن قوله: (ان هذان)، فقالت: يا ابن اختي هذا عمل الكتاب اخطأوا في الكتاب (يعني الكتابة). وما روي عن بعضهم: ان في كتاب الله اشياء ستصلحها العرب بالسنتها.

الوجه الثاني: انه اختلاف في القراءات. وقد عرفنا انه في القراءات وجوه كثيرة من المقول والاجتهادات.

لكن الرواية التي سمعناها في الوجه الاول، تدل على دوجو اذه الشكل من القراءة من الصدر
الاول في الاسلام. فليس ناتجاً من اختالف القراء المتأخرين بما فيهم السبعة. اال انه اختالف
بين القراء المتقدمين كإبن مسعود وغيرم. ويؤيد ذلك انهم قالوا: وفي مصحف إبن مسعود:
والمقيمون الصالة.
الوجه الثالث: ان اذه االسلوب القرآني من البيان انما وه لبيان االعجاز، بشكل ال يشبهه أي
اسلوب آخر.
اذ يقال: انه بالرغم من وجود مخالفة القواعد العربية –على افتراض وجوده كما نحن عليه
موقتا– فان اعجاز القرآن وتحديه للاجيال ثابت وصحيح حجة. اذن فهو من االعجاز بحيث
ال يخل به ذلك، وال يمكن ان ينسب الى الغلط.
والدليل على ذلك، وه ان فصحاء الجاهلية خضعوا الاعجاز القرآن وعظمته، مع انهم لو
استطاعوا ان يطعنوا فيه من أي جهة لطعنوا، وكان ذلك احضوا في مضادة االسالم واهله.
الوجه الرابع: ان القرآن الكريم، يحتوي على كل شيء (ام انطرف في الكتاب من شيء)، بما
فيه مخالفة القواعد العربية. فلو كانت هذه المخالفة غير موجودة لكان الكتاب غير مستوعب
لكل شيء.
الوجه الخامس: ان المولى المطاع وه الله سبحانه وتعالى ورسوله، وليس وه النحاة، مهما
عشروا بوجوب طاعتهم، ومدوا وتوعدوا ووضعوا كرسيهم عاليا، كما يقولون.
وعليه، فاذا امر النحاة بشيء فليس من اللازم اطاعتهم. بل اذا اقتضت المصلحة عصيانهم كان
تطبيق تلك المصلحة اولى من طاعتهم، واما الوجه في هذه المصلحة فيُعرف من الوجوه
الاخرى التي ذكرناها او غيرها.
ويؤيد ذلك، ان قواعد النحو لم تكن موجودة على الاطلاق في زمن نزول القرآن الكريم، فضال
عن ان يشعر الناس باهميتها واحترامها، كما اصبحت عليه الاجيال المتأخرة، جرّاء التركيز
الشديد على القواعد العربية. وانما كان العرب الى ذلك الحين يتكلمون على السجية، بما ورد
على لسانهم من حديث. ومن هنا تشعبت اللغات. وورويت هناك كثيراً من مخالفة القواعد
النحوية على السنتهم، حاول النحاة بعد ذلك توجيهها مهما امكن او جعلها استثناء من القاعدة،
وزعموا ان الناس العربي ال يخطئ.
الوجه السادس: انه من المتسالم عليه ان كالم القرآن الكريم حجة اكثر من أي شيء مما ورد
من النصوص العربية، والنحاة البد يذعنون بان القرآن الكريم اقوى واعلى من آرائهم
وقواعدهم، بل اقوى واعلى من كالم العرب انفسهم. فلو خالف القواعد القطعية كان وه المتقدم
والمفصح وكان غيره وه المخطئ، فضال عما اذا كان كالمه قابال للتوجيه.

وهذا قد ينتج ان لنا ان نخالف القواعد العربية ونتّبع قواعد القرآن الكريم، لو صح التعبير
حدود ما دلنا عليه من اسلوب في الكلام العربي.

الوجه السابع: ان جميع الآيات السابقة، قابلة للحمل على ما يطابق القواعد العربية المسلمة
وليس فيها ما هو قطعي المخالفة وهذا ما حول المفكرون من النحاة والمفسرون على مدى
الاجيال.

وهذا التوجيه منهم يعني أشياء من عدة اسباب اهمها:

اولاً: تركيز قواعدهم التي قالوها: اذ لو كان القرآن الكريم مخالفا لتلك القاعدة، لكان ذلك دليل
واضحاً على عدم شموليتها وهو ما لا يريدونه المفسرون.

ثانياً: احترام القرآن الكريم، ورفعه عن أي شيء يتصورونه من النقص. حيث ان المفهوم
عندهم ان مخالفة القواعد نقص واضح وهو مما يبرئ عنه القرآن الكريم.

الا اننا عرفنا، وخاصة في الوجه الثالث والرابع السابق. ان هذا الاسلوب، ليس نقص بل هو
كمال، بل هو من ادلة الكمال نفسه.

بقي علينا ان نعرف وجوه المحامل لتلك الآيات الكريمة على القواعد العربية.

اولاً: (الصابئون) معطوف على اسم ان محلاً، وان كان مرفوعاً لفظاً للتأكيد.

ثانياً: (المقيمين) معطوف على محل (الراسخون) محلاً ولكنه منصوب لفظاً على المدح.

ثالثاً: (ان هذان) سقطت عن العمل بالسكون فلو ارجعناها الى اصلها اعملناها (ان هذين
لساحران) كما عليه بعض القراءات.

رابعاً: ان الضم في قوله (عليه الله) لاجل تضخيم لفظ الجلالة، اذ لو جاء مكسوراً كان لفظ
الجلالة مخففا.

والتضخيم هنا ذو مصلحة لاجل ابراز اهمية المعنى الذي تتحدث الاية الكريمة عنه.

قواعد التجويد:

ال اشكال من الناحية الفقهية، من كفاية قراءة القرآن الكريم في الصلاة او غيرها، بشكل
مطابق للفصاحة في الجملة، وللقواعد النحوية، من ناحية اخرى.
بل افتى المشهور ان الخطأ النحوي اذا لم يغيّر المعنى كان مجزيا، وال يجب اعادته، وان كان
احوط استحبابا. ولكن ينبغي ان يكون الفرد غير متعمد، كما هو معنى الخطأ.
واما ان يتوخى الفرد اعلى اشكال الفصاحة في قراءته، فلم يفتِ احد بوجوبه، ونقصد ب
الشكل تطبيق قواعد التجويد التي تجعل القراءة افصح والطف.
ولكن االنصاف ان تطبيقات قواعد التجويد، قابلة للمبالغة احيانا، فيتورط االنسان في ال
في قراءته الى ان يدب الخلل الى الجمال والكمال.
بل وجد من الفقهاء، من يستشكل في اساليب القلب واالبدال ونحوها المقترحة في علم التجوي
بل يجب ان تبقى الحروف على طبعها في النطق لتكون فصيحة.
ويؤيد ذلك، اننا نستطيع التأكيد ان القرآن لم ينزل على طريقة التجويد، بل نزل على ا
االعتيادي، فان اراد الفرد ان يقرأ القرآن على ما انزل، فيجب ان يقرأه بلفظه االعتيادي.
فالقلب واالبدال المقترح في علم الصرف والحركات المفترضة في علم النحو ضرورية
للفصاحة ونعلم بنزول القرآن بها. واما القلب واالبدال المقترح في علم التجويد فاالمر
مختلف تماماً.
بل االمر عند فقهائنا اكثر من ذلك كما سنرى حيث يعتبر من واضحات واوليات علم التجويد،
المنع من الوقف مع الحركة ومن الدرج بالسكون. فان سكن الفرد الحرف االخير وجب عليه
الوقف وان حركه وجب عليه الدرج.
والاعهد احداً من الفقهاء من افتى بوجوب ذلك بصراحة ولوضوح عدم الدليل من الكتاب والسنة
عليه، فهم بين محتاط وجوباً ومحتاط استحباباً، كما عليه اعني االستحباب بعض اساتذ
والسيد االستاذ.
وال يخفى ان الدليل معهم، فان السرعة في قراءة القرآن الكريم مرفوضة ومنتشرة، كما ان
رؤساء الطبقات ومختلف الثقافات بل حتى مختلف اللغات من يقرأ القرآن الكريم. وهذا امر
يشكّل سيرة قطعية قائمة منذ زمان المعصومين عليهم السالم الى العصر الحاضر. االمر الذي
يبرهن على ان كل التسامحات التي تحدث مع سرعة القراءة او عدم اتقانها النسبي، مما ال يخل
بالمعنى او باقل درجات الفصاحة، او لم يكن عمدياً، فهو مسموح به شرعا.

وبدلا من ان نتوقع النهي عن هذه السيرة فاننا نرى العشرات من الروايات الدالة على الاكثار من قراءة القرآن وتكراره، الامر الذي يشكل امضاء لتلك السيرة لا نهيا عنها.

ومن الواضح، ان اكثر قواعد التجويد عدداً بل اكثرها وضوحا مما لا يلتزم به الناس في القراءة البطيئة فضلا عن السريعة الامر الذي يجعل الاحتياط الوجوبي بالنسبة اليها ام[ر] متعذراً. فضلا عن الفتوى بالوجوب.

اما الوجه في الاحتياط الاستحبابي، فليس الا توخي عدم مضادة قول من يرى الاحتياط الوجوبي.

وقد يقال: ان هناك من الادلة ما يكفي للفتوى بالاستحباب باتباع قواعد التجويد، وليس الاح[تياط] الاستحبابي فقط.

منها: قوله تعالى: ورتل القرآن ترتيلا.

ورواية عبد الله بن سليمان() قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل: ورتل القرآن ترتيلا. قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: بيّنه تبيينا ولا تهذّه هذّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل. ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية ولا يكن همّ احدكم آخر السورة.

وعن ابي بصير() عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ورتل القرآن ترتيلا. قال: ه[و] ان تتمكّث فيه وتحسّن به صوتك.

وعن علي بن محمد النوفلي() عن ابي الحسن عليه السلام قال: ذكرت الصوت عنده. فقال: ان علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ فربما مر به المار فصعق من حسن صوته. الحديث.

الا ان غاية ما تدل عليه هذه الروايات هو استحباب البطء في القراءة وتحسين الصوت فيه. وهذا لا يقتضي اتباع قواعد علم التجويد، بل يتم مع اتباع القواعد النحوية والصرفية فقط. قراءة التجويد تبقى من دون دليل حتى على الاستحباب.

نعم، لو قلنا بان التجويد عرفا مندرج في معنى تحسين الصوت وتحسين طريقة القراءة، كما يبعد، في كثير من قواعده، امكن القول باستحبابه.

الا اننا قلنا ان المبالغة فيه تؤدي الى السماجة احيانا. كما سنسمع.

قال بعضهم(): وقد يبالغ بعض القراء في التفخيم والترقيق بحيث يفقد الحرف وجود[ه] الترقيق، او يتحول الى حالة الحصرمة عند التفخيم وانما يراعى دائماً التوسط دون التكلف ا[و] التعسف.

وقال في مورد آخر() : وهناك من يكسر الحرف الساكن سكون بناء كي يتمكن من النطق
بالحرف الاخير، وهو ساكن في حالة الاظهار مثل: بكِرْ. بَعِضْ. علِمْ . ولا يجوز وقوعه في
القرآن.

وقال في مورد آخر() : ولا تفخّم اللام الا في كلمة واحدة هي لفظ الجلالة. وعند حفص
وبقية القراء عدا ورش فانه يفخّم اللام في لفظ الجلالة وفي غير لفظ الجلالة عندما يأتي
حرف الطباق...نحو (ظلوا ... من اظلم...... الصلاة ... مصلى ... الطلاق... طلقتم). اقول:
والشك في سماجة تضخيم اللام في هذه الموارد وعدم عرفيتها.

وقال في مورد آخر() : ومن القلابات الشائعة على السنة العامة القلبهم الدال على جيم في
قد: مثل: شيئن الى الدال والدال ... انأرذ دقلو :هلوق يف لاذ ىلا لادلا بالقلاو ... مكءاج دقل :ةءارق
شغفها.

وقال في مورد آخر() والاولى النطق بالحرف على غير هيئة التشديد الذي اسموه بالانفجار
الصوتي او النبرة القوية الذي يؤدي الى خلخلة في التوصل وبشاعة في النطق، مما تنزه عنه
اللغة العربية ذات الجرس اللفظي المتزن.

قال() : ومن الخطأ كذلك ما يقع فيه بعض القراء المصريين من كسر حروف القلقلة بدل
تسكينها. فقد يقولون سُبحان بدل سُبْحان. وقد كان بدل قدْ كان.
اقول: الى غير ذلك من موارد السماجة التي تأتي بها المبالغة في تطبيق قواعد التجويد. فلع
الفتوى بكراهتها اولى. ولكن في الحدود الاعتيادية من هذه القواعد، مع المطابقة للذوق السليم،
يمكن ان يقال: بانه تحسين مندرج في كبرى الاستحباب ولكن الفتوى بوجوبه، مما لا وجه له.
وهذا يكفي في مناقشة علم التجويد فقهياً، بدون حاجة الى الدخول في تفاصيل قواعده.

تجزئة القرآن الكريم:

للقرآن الكريم اسلوبان من التجزئة كل منهما ينقسم الى اجزاء اصغر:
الاسلوب الاول: تجزئته الى السور، وتجزئة السورة الى الآيات. وهذه التجزئة منصوص عليها
في القرآن الكريم نفسه. اما تسمية السورة سورة. ففي اكثر من موضع قال تعالى: (سورة
انزلناها وفرضناها) وقال سبحانه (فأتوا بسورة مثله). واما الآيات فمكررة في القرآن الكري

كثيًرا، الا ان بعضها يكون الظاهر منها ارادة الآيات اللفظية القرآنية لا الآيات الكونية وهي
محل الشاهد الان قوله تعالى: (ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها).
اذن، فهذا المقدار من التجزئة ثابت وصحيح، الا ان الخلاف في بعض مصاديقه. فالمثال:
اختلفوا في ان سورة الفيل وسورة الم نشرح سورة واحدة او اثنان. وقال الذين يدعون الوحدة:
ان وجود البسملة بينهما لا يضر بوحدتهما لانها قد تقع في وسط السورة كما ورد في سورة
النمل.
وجواب ذلك اجمالا: ان ما وقع في سورة النمل مندرج في ضمن الكلام وليس آية مستقلة اذ
قال تعالى: (وانه بسم الله الرحمن الرحيم) واما حين ترد البسملة آية مستقلة، فهي دليل تع
السورة. فان اولا دراؤكد على ان الصحابة لم يكونوا يعرفون نهاية سورة وابتداء اخرى الا
بنزول البسملة.
وهذا كما يدل على ان هاتين السورتين متعددة، فانه يدل على ان البسملة جزء من السورة التي
تأتي هي في افتتاحها. وان البسملة جزء من كل سور القرآن الكريم وتمام الكلام في محله.
وكذلك اختلافهم في سورتي الفيل وقريش. وهناك من الادلة الفقهية ما يقاس على وحدة هاتين
السورتين وتلك السورتين غير ما سبق وليس هنا محله. غير انه من المؤكد ان قراءتهما في
ركعة واحدة خلاف الاحتياط الاحتمال الجمع بين السورتين المنهي عنه. كما ان قراءة واحدة
منهما مخالف للاحتياط الاحتمال الاقتصار على بعض السورة. فتترك هذه السور الاربعة في
الصلاة بوجوب احتياطا.
واما بالنسبة الى اسماء السور فلا نعلم من الذي وضعها وكيف تم الاتفاق عليها. وبعضها وان
كان جيداً في المعنى كسورة الحمد والتوحيد، الا ان بعضها ليس كذلك كذكر الحيوانات: البقر
والفيل او ذكر الكافرين والمنافقين، او باسم غير موجود لفظه في السورة كالانبياء والممت
وغيرهما. الا انه لا سبيل اليوم الى احداث بعض التغيير.
والاولى الجري على ما فعله السيد الشريف الرضي في كتابه: مجازات القرآن حيث يعنون
هكذا: السورة التي تذكر فيها البقرة والسورة التي تذكر فيها النساء والسورة التي تذكر
الانعام وهكذا في كل السور. وهي التفاتة بارعة.
وما يمكن ان يستدل به على حجية اسماء السور بعض الادلة نذكر اهمها:
الدليل الاول: السيرة الصاعدة الى زمان المعصومين عليهم السلام بل لعلها صاعدة الى زمان
النبي (ص). من التسالم على تسمية السور بهذه الاسماء.

وهذا صحيح في الجملة، الا انه يجب ان زرحن لومش السية لكل السور بهذه الاسماء اسفن.
مع العلم ان هذا العموم مشكوك التحقق ي قف زمن المعصومين فضلاً عن النبي (ص)، الو لدا
على ذلك من الاختلاف في اسماء بعض السور كالمؤمن وغافر، والكرسا وبني اسرائيل.
على ان المظنون جدا ان سكوت الائمة عليهم السلام عن هذه التسميات او عن كثير منها على
الاقل، ال تجري فيها اصالة الجهة كما يعبرون في علم الاصول، باعتبار اشتهارها بين طبقات
كثيرة من المذاهب الاسلامية المتعددة.
الدليل الثاني: وجود الروايات عن الائمة المعصومين عليهم السلام في تسمية هذه السور. وهي
كثيرة مروية في عدة موارد منها: ثواب من قرأ هذه السور او تلك وهو حقل من حقول المعرفة
على أي حال.
وجواب ذلك من وجوه:
اولاً: عدم جريان اصالة الجهة كما اشرنا.
ثانياً: مجارات الناس والحديث معهم بالسنتهم وعلى قدر عقولهم.
ثالثاً: ان بعض الاسماء تختلف في الروايات عما هي موجودة عليه الان. مما ال مجال للدخول
في تفاصيله.
رابعاً: ان كثيراً من هذه الروايات بل الاعم الاغلب منها غير تامة سنداً، فلو كان نطاق بعض
الاحكام لم يحكم الفقهاء على طبقه.
واذا لم يتم هذان الدليلان، ال يبقى دليل غير جواز تسمية السور بمعنى الاشارة الى واقعها
طبقا لما يعرفه المجتمع ال اكثر:
الاسلوب الثاني: من تجزئة القرآن الكريم، تجزئته الى ثالثين جزء وكل جزء الى اربعة
احزاب. فيكون المجموع مئة وعشرون جزءاً.
والتجزئة الى الاجزاء الثالثين مسلمة فعالً، الا ان هناك بعض المصاحف من يقسم الجزء الى
حزبين والحزب الى النصف والربع. فال تكون هذه التجزئة الاخرى مسلمة.
وعلى أي حال، فالاسلوب الثاني، يدقفي الك الدليلين السابقين لنا ال نعلم تاريخ هذه التج
من الذي عملها، ولم يرد عنها ذكر في الروايات.
ومن المؤكد ان التابعين ومن بعدهم كانوا يتحرجون من ان يضيفوا لنص القرآن الكريم أي
شيء زائد او غريب، وهذا شامل لامثال هذه التجزئات، فمن المؤكد انها جاءت متأخرة. وال
يعلم تاريخها وعدم ورود ذكرها في الروايات يؤكد تأخرها الكثير وانها لم تكن موجودة في
عصر المعصومين عليهم السالم، او لم تكن مشهورة او مهمة في نظر الناس، بحيث البد من
التركيز عليها.

ولو ورد احيانا ذكر لاجزاء القرآن في الروايات()، فيجب ان يحمل على المعنى اللغوي، وليس على هذه الطريقة المتبعة.
ولئن قلنا في اسماء السور بعدم جريان اصالة الجهة فهنا اولى، كما هو واضح لمن يفكر.

اغراض السور:

هناك غرض عام لنزول القرآن الكريم جملة وتفصيلا وقد نطق القرآن في عدد من آياته.
كقوله تعالى: نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين() وقو
جل وعلا: تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا() وقوله تعالى: ونزلنا عل
الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة()
وقوله سبحانه: قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين امنوا وهدى وبشرى للمسلمين()
الى غير ذلك من الايات الكريمة.
وهي تبين عدة اغراض واهداف شاملة وليس غرضا واحداً: كالرحمة والهداية والتثبيت
والبشرى وتبيان كل شيء والانذار. ولا حاجة الان الى شرح معانيها اكثر مما هي واضحة.
وانما محل الشاهد الان هو التساؤل عما اذا كان لكل سورة غرضها الخاص بها. من جزءك
الغرض العام للقرآن او كتطبيق من تطبيقاته كما هي جزء منه ام لا؟
وهذا الغرض واضح في بعض السور بلا شك. فيحسن ان نذكر بعضاً منها، والله اعلم بما
ينزل:
سورة التوحيد: نفهم منها ان الغرض ذكر الصفات الرئيسية لرب العالمين جل جلاله، واهمها
التوحيد.
سورة الحمد: نفهم منها اجلال الله سبحانه والخضوع له فانها تبدأ بتمجيده ثم تعرّج على الدعا
بالهداية الى الصراط المستقيم.
سورة الكافرون: نفهم منها المباينة بين عقيدة الحق وعقيدة الباطل.
سورة الواقعة: نفهم منها تقسيم الناس الى ثلاث اقسام، بشكل لا يمكن فيه الزيادة والنقص
مهما اختلف اصحاب الاقسام في درجاتهم او دركاتهم وهم: المقربون واصحاب اليمين
واصحاب الشمال وهم اصحاب المشئمة ايضا.

سورة يوسف: نفهم منها التعرض الى جملة من الحوادث التي وقعت لهذا النبي الجليل عليه السلام، لغرض الاعتبار بها والاستلهام منها.

سورة القصص: نفهم منها التعرض الى نبوة النبي موسى بن عمران عليه السلام، لغرض الاعتبار بها ايضا، مع زيادات على حوادث ترتبط باشكال اخذ الاعتبار منها، وليست اجنبية بالمرة عنها، ولذا ذكر قارون في آخرها الذي كان من قوم موسى فبغى عليهم.

ونفهم من المعوذتين الاستعاذة من الشرور، بالطريقة المذكورة فيها. وهكذا: سورة الفيل وسورة الايلاف وسورة القارعة وسورة المنافقين وبعض السور الاخرى.

ويغلب امكان فهم الغرض العام من السورة على السور القصار. فانه اسهل من السور الطوال. وتبقى كثير من السور الطوال وغيرها لا نفهم منها غرضا محددا. وهذا محمول على احد وجهين:

الوجه الاول: انه لا ضرورة للقول بان كل سورة تتكفل غرضا محددا او غرضين مثلا، ولا دليل على ذلك. وانما السورة تعتبر حديثا عاما قد يطرق اغراضا متعددة جدا، تدخل تحت الغرض العام للهداية القرآنية.

والدليل على ذلك متعدد:

1- ان بعض الايات –وليس السور– تطرق معاني مختلفة غير متفقة. كقوله تعالى: اوفوا بالعقود احلت لكم بهيمة الانعام. فاذا كان ذلك في الاية الواحدة، فوجوده في السورة من باب الاولى.

2- انه ورد: ان النبي (ص) حين كانت تنزل بعض الايات كان يقول ما مضمونه: الحقوها بمكان كذا في القرآن. فلم يكن هو (ص) يمضي لها الترتيب بحسب النزول. وانما كان هو (ص) مخولاً ان ينظم السور برأيه.

واذا كان النزول ذا غرض معين، فقد نفهم ان الترتيب الجديد يخرجها عن ذلك الغرض. او قل: انه يدل على عدم وجود هدف متأمل.

وعلى أي حال يكفي عدم الدليل على وجود الغرض للسور بمفردها.

الوجه الثاني: انه بالرغم من الوجه الاول، فاننا نحتمل() وجود الغرض للسور، ولو بترتيب النبي (ص) لها، لكننا لا نستطيع ان نفهمه لانه ليس بمستوى عقولنا وتفكيرنا، بل هو من مع القرآن المعمقة التي لا يلتفت اليها الا الراسخون في العلم. ومعه فمحاولة ذلك، لا بد ان تب بالفشل.

وا امب ذخأن يكل ،ذلك ددحت (ع) المعصومين عن ةدراو تاياور دجوت ال هنا فسؤملا ومن
دوجو مدع حجري ناك ناو ،الرواايات دوجو مدع وعجم. الغامض المعنى اذه فشك على امب نيعتسن
نوكي ان نكميل لكن . ()روسال ضعب يف ولو هب حرصل ادوجوم ناك ول اذ ،المشترك الغرض
مدع وروده من باب دقته فوق اذهان العامة، امم اقتضت المصلحة كتمانه.

السجود في القرآن الكريم:

نوكي عضاوم ميركلا نآرقلا يف نا ،نيملسملا عامجاو نيدلا تايرورض نم لب فورعملا نم
ىلع هضعبو بوجولا وحن ىلع هضعب .اًحجارو اًبولطم عامتسالا وا ةءارقلا دنع اهيف دوجسلا
هجو الاستحباب.
والنجم ةدجسلا محو تلصف مح يف :عضاوم ةعبرا يف هبوجو وه ،انئاهقف نيب هيلع ملاستملاو
:اًعضوم رشع دحا يف ةبحتسم تادوجس يقابلاو .أرقاو

1- الاعراف، عند قوله: وله يسجدون()
2- الرعد، عند قوله: وظلالهم بالغدو والاصال()
3- النحل، عند قوله: ويفعلون ما يؤمرون()
4- الاسراء، عند قوله: ويزيدهم خشوعا()
5- مريم، عند قوله: خروا سجدا وبكيا()
6- الحج، عند قوله: يفعل الله ما يشاء()
7- الحج ايضا، عند قوله: افعلوا الخير()
8- الفرقان، عند قوله: وزادهم نفورا()
9- النمل، عند قوله: رب العرش العظيم()
10- ص، عند قوله: وخر راكعا واناب()
11- الانشقاق، عند قوله: ال يسجدون()

وقولنا (عند قوله) تقريبي، والا فللقارئ القرآن الكريم ان يتم الاية فقط. وله ان يتم الم
القرآني المتصل بمعنى واحد. وله –في المستحبات– ان يؤجل سجدته الى انتهائه من التلاوة
ولكن هذا التأجيل في السجدات الواجبة مخالف للاحتياط جداً.
بقيت الاشارة الى بعض الامور:
الامر الاول: افتى قسم من الفقهاء منهم متقدمون ومتأخرون باستحباب السجود عند كل لفظ
للسجود في القرآن وقد وردت في ذلك بعض الروايات.
منها صحيح محمد بن مسلم() كان علي بن الحسين عليه السلام يعجبه ان يسجد في كل سورة
فيها سجدة.
والمراد ان يدري في هذه الرواية ونحوها من السجود، السجود لله عز وجل. فان ما ورد في
القرآن من مادة السجود او لفظ مختلف من هذه الناحية. فان اكثره وان كان مرتبطا به
سبحانه. الا ان بعضها مرتبط بغيره. كقوله: اني رأيت احد عشر كوكبا رأيتهم لي ساجدين()
وقوله: فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين(). وقوله تعالى: وجدتها وقومها
يسجدون للشمس من دون الله(). وقوله تعالى: ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا() .
وعلى أي حال، فمضمون هذه الفتوى صحيح فقهياً، اما بنحو الفتوى واما بنحو الاحتياط
الاستحبابي على الاقل.
الامر الثاني: ظاهر عدد غير قليل من آيات القرآن الكريم، ان السجود راجح لسماع أي آية من
آيات القرآن بل مع وجود العتب والتعنيف الشديدين على تركه. كقوله تعالى: واذا قرأ القرآن
يسجدون. والله اعلم بما يوعون فبشرهم بعذاب اليم(). وقوله تعالى: يتلون آيات الله اناء ال
وهم يسجدون() ......اذا فهمنا ان السجود للآيات نفسها.
وكذلك قوله: ان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا() . وقوله: وممن
هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا. فخلف من بعدهم خلف اضاعوا
الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا() . وغيرهما.
وعلى أي حال، فالامر لا يعدو الاستحباب للاجماع على عدم وجوبه. ولكن الفتوى بالاستحباب
طبقا لظاهر هذه الايات امر غير بعيد.
الامر الثالث: العمدة فقهيا في مشروعية السجود وجوبا او استحبابا، انما هو المرور على مادة
السجود او لفظه، بغض النظر عما قلناه في الامر الثاني.

فلو قرأ قسما من الاية المحتوية على السجود، من اولها او من آخرها، ولم يرم على مادة السجود، فليس هناك سجود فقهياً، وان كانت الالفاظ مجاورة له كقوله تعالى: كلا لا تطعه، وغيره.

واما لو كان من الداخل بالفصل اذا تلاوة سجود في ذكر وجوب عدم تنتاذناساتا بعض فتاوى دقو. وفي استحباب على المرء بقيه. في رأي سندا تامة غير في ذكر الباذكر الباقرة تاوايات الرواه ان لا دراو من باب التسامح في ادلة السنن. الا ان الظاهر ان بعض مهاصر تبعه، فالاحوط وجوب الذكر، ودليله موكول الى الفقه.

بقي ان نعرف ان ما هو الضروري في هذا السجود هو حصول مسمى السجود، بالشكل لا الذكر في الجملة في الصلاة سجود مع تشابه جهة له نوكي ان يعني متشرعيا ذهنا في المرتكز ونوعيا تفريقا عنه فرقيا.

ويرى الخالط المشرائط والاجزاء ما والامكان مع الضرر على جبهة وضع وهو السجود في المهم واو يصدق ان او بينهما، مباشرة من المشية انزرشا ما رادقمب الا منه شيء اقحلي فال الصلاة دوجسل. كان لو كما فيه، المرام الحرام لزوم عدم على اضافة مضايا. الزاوية هذه من دجاس انه فالمكلف على محل السجود مغصوبا.

ولذا افتى المشهور بسقوط بالغ شرائط واجزاء سجود الصلاة عن سجود التلاوة، كالطهارة من الحدث والخبث من الحيض والجنابة وغيرهما. وكذلك الاستقبال وطهارة موضع السجود واستكمال الاعضاء السبعة في السجود. وان اختلفوا في بعض الامور والظاهر رجوعها الى عدم كونها دخيلة في صدق السجود. فلاحظ.

فالمهم فيها النية وصدق السجود متشرعيا، والذكر على الاحوط وليس قبلها ولا بعدها تكبير ولا تشهد بعدها ولا تسليم، بل ولا مستحب واجب.

قصد الدعاء بالقرآن:

هل يجوز قصد الدعاء بالقرآن الكريم:

اما في غير الصلاة، فهو واضح الجواز والصحة، كقوله تعالى: ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار. وغيرها كثير.

كما يمكن التكلم بالقرآن الكريم. لا اقصد بكل الكلام، كما نقل عن امرأة انها كانت تفعل ذلك خلال العصر الاول للاسلام. كما لا اقصد الاستشهاد بايات القرآن الكريم على كثير من المقاصد والغايات. فان هذا ايضاً واضح وصحيح.

وانما اقصد اجراء المثل على الاشياء الكثيرة (ولقد ضربنا في هذا القرآن من كل مثل). واذا
حالفك التوفيق وجدت القرآن ناطقا بشكل عجيب بمختلف الاشياء. لا بمداليله اللفظية الم
بل بمعنى آخر ينطبق تلقائيا على الموارد ونفهمه بوضوح. وهذا يختلف في موارد اختلاف
كثيراً. كتطبيق اسماء الكفار او اسماء الانبياء او اسماء الاماكن على اشخاص او اماكن او
غير مما يرمي بحياة الفرد، فتكتسب الاية معنى جديدا واضحاً بهذا المقصد.
وهذا هو الاسلوب الرئيسي لفهم القرآن الكريم مع الاستخارة به. اذ ليس هناك آية تنطبق على
الموارد انطباقا كاملا بكل ظواهرها وانما تنطبق بنوع من الاختلاف في التطبيق.
والمهم في هذا العنوان الذي ذكرناه هو الدعاء خلال الصلاة بالقرآن الكريم.
فان كان في غير الجزء الواجب، فلا اشكال فيه، ولا يكون من (كلام الادميين) المنهي عنه
والمبطل للصلاة، ولو ضح ان قصد الدعاء لا يخرجه عن كونه قرآنا. والفرد ملتفت الى ان
يقرأ القرآن فعلا. وقراءة القرآن غير مبطلة للصلاة. لكن بشرط ان لا يقصد الجزئية من
الصلاة لا الواجبة ولا المستحبة، لانه لا يوجد شيء من هذا القبيل في اجزاء الصلاة. فان
قصد عامدا بطلت صلاته لانه تشريع محرم.
واما قصد الدعاء من القرآن في الجزء الواجب، ومثاله قوله تعالى: اهدنا الصراط المستقيم.
حيث يحتمل ان يقصد المصلي الدعاء بهذه الاية الكريمة، وهي جزء واجب من الصلاة، واما
السور القصار فليس فيها دعاء.
نعم لو قرأ السور الطوال كالبقرة وآل عمران، فانها تحتوي في بعض آياتها على دعاء. فيكون
هذا مثال آخر. الا انه نادر الوجود لعدة قراءة صعوبة مثل هذه السور في الصلاة.
وقد قيل بعدم جواز قصد الدعاء ولو من باب الاحتياط الوجوبي لاحتمال التنافي بين قص
القرآنية وقصد الدعاء. فان قصد احدهما بطل الآخر والمهم في الصلاة وجود القرآن وقصده.
الا ان هذا القصد ينبغي ان يلاحظ على اكثر من مستوى:
المستوى الاول: ان يقصد الفرد الدعاء محضاً، مع تغافله او اهماله جهة القرآن الكريم،
ويقتصر على الاية بهذا المقدار. فهذا واضح البطلان ومبطل للصلاة مع الاقتصار عليه.
المستوى الثاني: ان يقصد الفرد القرآن والدعاء معاً، بحيث يكون الداعي الى قراءة الاية
الكريمة كلا الامرين بمقدار متساو. وهذا ايضاً مبطل لان المهم هو قصد الجزئية بالقرآن
كشيء اساسي ولم يحصل.
المستوى الثالث: ان يقصد القرآن كشيء اساسي والدعاء كشيء ثانوي. يعني، عمليا: انه
يستغل قراءة القرآن في الدعاء ضمنا. ولكن قصد الدعاء يخرج الاية الكريمة من الجزئية في

نظن ولو ارتكازا. فهذا ايضاً باطل ما لم يكرر الاية بالشكل المشروع. اذا لابد من قصد الجزئية ولو ارتكازا.

المستوى الرابع: ان يقصد القرآن كشيء اساسي وكجزء من الصلاة ولو ارتكازا. وانما يقصد الدعاء ضمناً. فهذا امر جائز لان ما هو المطلوب هو الاتيان بالاية الكريمة كجزء من الصلاة قد حصل.

فلو كان هناك احتياط استحبابي بالترك، فانما هو للخروج من مخالفة من قال بالمنع، والاحتمال منافات الدعاء من القرآن مطلقا، وان كان احتمالا مرجوحا على أي حال.

الاعتبار بالقرآن الكريم:

وهو امر ضروري في قراءة القرآن، سواء كان في الصلاة او غيرها. وان كانت القراءة مجزية بدونه على أي حال، الا انها لا تحصّل للفرد أي ثواب او أي درجة عند الله تعالى ما لم يحصل الاعتبار والتفكر. وبمقدار ما يحصل ذلك يحصل القبول.

وهو امر لا ينافي الصلاة بطبيعة الحال، بل هو يدعمها ويرفع من شأنها، كما هو واضح.

ولكن لمجرد الالتفات اقول: انه ينبغي التفريق بين معاني القرآن الكريم، فانها كلها ج ومقدسة، ولكن بعضها يناسب محل التوجه والخشوع الى الله سبحانه وبعضها لا يناسب ذلك، لانها معاني عقلية او اجتماعية او فقهية او نحوها، مما يكون التأمل فيها علمي ولا يناسب وضع الصلاة والتوجه. بل يكون مبعداً اكثر مما يكون مقرباً كآيات الاحكام وغيرها.

نعم، هو في غير اوقات الصلاة والتوجه، ضروري بل واجب بالوجوب الكفائي ولا شك باستحبابه النفسي، لاجل معرفة ما في القرآن من اسرار وعلوم وقوانين لكي يطبقه الفرد ع نفسه وغيره فيحظى بسعادة الدارين.

وان الادلة الآمرة بالتفكر بالقرآن الكريم شاملة لكل اشكاله وحقوله. غير ان الفرد ينبغي يضع لكل حقل موضوعه ويورد كل منها مورده. فكما ان الاستشهاد باية في الميراث لا معنى له في بحث فلسفي. كذلك ايرادها في وقت الاعتبار والخضوع.

ولذا عبرنا في عنوان الفصل بالاعتبار، لاننا نتحدث الان عن قراءة القرآن في الصلاة واوقات الخشوع، والادلة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة طافحة بذلك نورد عدداً منها:

قال تعالى: وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون() .

وقال سبحانه: وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون() .

وقال جل جلاله: كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب() .

وقال جلت عظمته: افلا يتدبرون القرآن، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا() .

وغيرها من الايات.

وعن ابي جعفر الثمالي() عن ابي جعفر عليه السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام، الا اخبركم بالفقيه حقا، من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله و لم يؤيسهم من روح الله. ولم يرخص في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره. الا لا خير في علم ليس فيه تفهم. الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر. الا لا خير في عبادة ليس فيها ت

وعن طلحة بن زيد() عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان هذا القرآن فيه منار الهدى ومصابيح الدجى، فليجل جال بصره ويفتح للضياء نظره. فان التفكر حياة قلب البصي يمشي المستنير في الظلمات بالنور.

وعن سماعة()، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: ينبغي لمن قرء القرآن اذا مر بآية من القرآن فيها مسألة او تخويف ان يسأل عند ذلك خير ما يرجو، ويسأله العافية من النار ومن العذاب.

وعن السكوني() عن ابي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله (ص) –حديث–: اذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع وقائل مص جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه ساقه الى النار. وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم. ظاهره انيق وباطنه عميق. له نجوم وعلى نجومه نجوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه. مصابيح الهدى ومنار الحكمة ودليل على المعرفة. لمن عرف الصفة، فليجل جال بصره وليبلغ الصفة نظره. ينج عن عطب ويتخلص من نشب. فان التفكير حياة ق البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور. فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص.

وعن عبد الله بن سليمان() قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ورتل القرآن ترتيلا. قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: بينه تبيينا ولا تهذّه هذّ الشعر ولا تن الرمل. ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية ولا يكن همّ احدكم آخر السورة.

والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وخطبة الامام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في وصف القرآن الكريم اشهر من ان تذكر، فراجعها ان شئت.

وكما يمكن تحصيل المعاني او الاعتبار بالقرآن الكريم عند قرائته كذلك يمكن عند سماعه او استماعه ومن هنا جاء الحث على الاستماع في القرآن والسنة.

قال الله سبحانه: واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون() وهذه الرحمة المتوقعة عند استماع القرآن الكريم على اشكال، منها للثواب الاخروي، وهو الفهم المشهور. ومنها: التفات الانسان الى معاني القرآن وخطورها بالتدريج على ذهنه، الامر الذي يثير اعتبارا وخشوعا وكمالا.

وفي السنة عن عبد الله بن ابي يعقوب() عن ابي عبد الله (ع) قال: قلت له: الرجل يقرأ القرآن ايجب على من سمعه الانصات له والاستماع. قال: نعم. اذا قرأ عندك القرآن وجب عليك الانصات والاستماع.

وعن زرارة() قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: يجب الانصات للقرآن في الصلاة وغيرها. واذا قرئ عندك القرآن وجب عليك الانصات والاستماع.

الى غيرها من الروايات.

وينبغي ان نلتفت هنا الى عدة امور:

الامر الاول: ان الانصات والاستماع ضروريان للفهم. ولوضوح ان مجرد السماع بدون تركيز وانتباه لا تحصل منه أي فائدة، الا ان يشاء ربي شيئا.

الامر الثاني: ان قوله (ع): (وجب عليك الانصات) لا يراد به الوجوب الفقهي، بل مطلق المطلوبية، لانه لم يكن يومئذ للوجوب معناه الاصطلاحي الفقهي الالزامي، لكي نحمل النص عليه. وانما هو بمعنى الرجحان الشديد والاستحباب الاكيد. وهو المطلوب.

الامر الثالث: قوله (في الصلاة وغيرها)، يعني في صلاة الجماعة اذ وردت هذه الرواية، وغيرها مما لم نذكره، دليلاً على استحباب اصغاء المأمومين لقراءة الامام في صلاة الجماعة. ووردت روايات في استحباب رفع الامام صوته في القراءة ليسمع المأمومين، وهذا شكل من اشكال التفاعل بين الامام والمأمومين، للالتفات الى فوائد القرآن الكريم. غير ان هذه الرواية المشار اليها في اول هذه الملاحظة تفيد احتمال ان يكون رجحان الاستماع خاص بالصلاة بل هو شامل للصلاة وغيرها، كما هو الواقع.

لصف

غارفـلا ةدعاق

كش مث .ًالثم ةالصلا وا ءوضولاك نيعم يدابع لمع نم غرف اذا درفـلا ان ،ةيلامجالا اهتركفو
ءزجلاب ىتا هناو ،ةحصلا ىلع ينبي ان هل ناف ،ال ما هتدابعلا كلت لالخ نيعم ءزجب ىتا هنا
ىلاعت هللا ءاش ان كوكشملا.
ةدعاقلا نع ثدحتن نيح انرما نم ةريصب ىلع نوكنل تاياور نم اهيف درو ام درسب أدبنو.

تلسغا ردت ملف كئوضو ىلع ًادعاق تنك اذا :لاق مالسلا هيلع رفعج يبا نع ()ةرارز ةحيحص
ام هللا ىمس امم هحسمت وا هلسغت مل كنا هيف تككش ام عيمج ىلعو امهيلع دعاف .ال ما كيعارذ
يف ىرخا لاح يف ترص دقو هنم تغرفو ءوضولا نم تمق اذاف .ءوضولا لاح يف تمد
ءيش ال هؤوضو هيف كيلع هللا بجوا امم هللا ىمس ام ضعب يف تككشف اهريغ وا ةالصلا
ـل ىلعو هيلع امب حسماف للبب كتيحل يف تبصاف كسأر حسم يف تككش ناف هيف كيلع
كنا تنقيت ناو .كتالص يف ضماو كشلاب ءوضولا ضقنت الف ،للبب بصت مل ناف .كيمدق
تتم ووضئك فأعد ىلع ام تكرت انيقي حتى تأتي ىلع ءوضولا .ثيدحلا.

ن ءيش يف تككش اذا :لاق مالسلا هيلع هللا دبع يبا نع ()روفعي يبا نب هللا دبع ةقثومو
ءوضولا دقو تلخد يف هريغ سيلف كشب ءيش امنا كشلا اذا تنك يف ءيش مل هزجت.

امدعب ءوضولا يف كش لجر :مالسلا هيلع هللا دبع يبال تلق :لاق :()ملسم نب دمحم ةحيحصو
فرغ نم ةالصلا. لاق: يضمي ىلع هتالص الو ديعي.

كتالص نم ىضم ام لك :لوقي مالسلا هيلع هللا دبع ابا تعمس :لاق ()ملسم نب دمحم ةياورو
هيف كيلع ةداعا الو هضماف ،ًاركذت هتركذف كروهطو.

ركذا أضوتي نيح وه :لاق أضوتي امدعب كشي لجرلا :له تلق :لاق ()نيعا نب ريكب ةحيحصو
كشي نيح هنم.

نم ىهتنا اذا فلكملا ان عامجالاو صنلا دروم وهو ،تاياورلا هذه نم نقيتملا ردقلاو
لاعفا ضعب يف ،كش مث .رخا ءيش يأ وا ةءارقلا وا ةالصلاك رخآ ءيشب لغتشاو ءوضولا
هتفيظو ناف ،ال ما هسأر حسم هنا كش وا ال ما ىنميلا هدي لسغ هنا كش ول امك ،ءوضولا

الشرعية و البناء على صحة الوضوء وعدم الاعتناء بالشك. سواء كان في الصلاة الاولى او ما بعدها، ولو عليه الوضوء بجيب لا ما لم يحدث.

الا ان هنا تفريعات كثيرة زائدة على هذا القدر المتيقن له تشمله هذه القاعدة المسماة فقهيا بقاعدة الفراغ ما لا. ونعرض الاهم من هذه التفريعات من خلال الاسئلة التالية:

1- يشترط بعض الفقهاء في القاعدة ان يكون المكلف محرزا حين الشك انه كان ملتفتا عند الوضوء. فلو لم يحرز ذلك لم تجر القاعدة. فهل الامر حقا كذلك؟

2- اذا شك في الفراغ وعدمه، كما لو كان الشك في الجزء الاخير من الوضوء ولم يكن مضى زمان معتد به. فهل تجري القاعدة ام لا؟

3- هل يجب ان يكون المكلف داخلا في عمل مستقل عرفا. او يكفي مضي زمان معتد به، وكم هو هذا الزمان؟

4- اذا شعر الفرد بالانتهاء من العبادة له يكون ذلك كافيا، او لم يمض زمان معتد به او لا؟

5- قاعدة الفراغ خاصة بالوضوء في الروايات، فهل تشمل باطلاقها سائر العبادات كالصلاة والحج؟

6- هل تشمل هذه القاعدة باطلاقها جانب المعاملات في الفقه ام لا؟

ونبدأ بالجواب على هذه الاسئلة ضمن جهات:

الجهة الاولى: في شرط قاعدة الفراغ.

وهو ان يحرز الفرد الشاك انه مستذكرا وملتفتا عند الوضوء، فان لم يحرز ذلك لم تجر القاعدة.

والدليل على ذلك هو قوله في صحيحة بكير: هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك.

فهل يستفاد من هذه الجملة ذلك، كما فهمه الفقهاء ام لا. مع العلم انه يحتمل في فهمها عدة امور:

الامر الاول: انها كالتعليل لقاعدة الفراغ، فتحصل ان تكون مقيدة لها. فتنتفي القاعدة بد وهذا هو الوجه الذي ينبغي عليه الفقهاء المشترطون لذلك.

الا ان للمناقشة فيه مجال واسع:

اولاً: ان قاعدة الفراغ غير مذكورة في صحيحة بكير اطلاقاً وانما ذكر في السؤال موضوعها فقط: الرجل يشك بعدما يتوضأ والامام عليه السلام لم يجب بقاعدة الفراغ حتى يكون قد قي رأساً. بل الجواب في هذه الجملة وحقها، وانما عنها ثبوت المبحوث الجملة هذه

وقد يخطر في البال: اننا نفهم القاعدة من الروايات الاخرى، ونجعل هذه الجملة قيداً لها.

اساساً غارفـلا ةدعاقب ةطوبرم ،ةلمجلا هذه نا ىلع ليلد ال هناب .اًيودب باجي رادقملا اذه نا الا
عوضوملا ظافحنا نم كلذ فـرعن اننااب ،باجي اذه نا الا .امل ضرعتلا نع اهتياور تلخ امدعب
ةياورلا هذه نم دافتسملا ديقلاو ىرخالا تاياورلا نم دافتسملا ةدعاقلل دحاو عوضوم وهو .
رهاظ نال .ةيتالا ةبوجالا يف هلوقن فوس امعرظنلا ضغب ،فاك ريغ هدرجمب اذه نا الا
صحيحة بكيري ان الجواب فيهاء كاف للمكلف، بغض النظر عن قاعدة الفراغ. وذلك: ان االلتفات
عند العمل امارة كافية للحكم بصحة الوضوء، ومع وجود االمارة ال حاجة الى جريان القاعدة.
ثانياً: انه يمكن ان ننفي استفادة التعليل منها اال جملة مثبتة بسيطة خالية من الش
والتعليل اللفظي، كما هو واضح.
ومع انعدام الشرطية، ال تعارض بين المنطوقين، فال يتم التقييد ومع انعدام التعليل اللف
مجال للتمسك باالطالق.
ثالثاً: يمكن ان نفهم من هذه الجملة مجرد اضفاء جهة نفسية على الشاك لدفع الشك. لكي يرتـ
شك تكويناً في الموارد االخرى، ال كقاعدة ظاهرية منصوبة حال الشك.
فكأنه قال: ال موجب للشك الن الفرد غالبا يكون خالل الوضوء اذكاراً وملتفتاً الى افعاله، وان
يبدأ بالنسيان بعد ذلك. ومعه فاالفضل االعراض عن الشك والنسيان بالمرة.
ويتلخص من ذلك: اننا ان استفدنا من هذه الجملة االمارية، كانت حاكمة على قاعدة الفراغ
ومعه ال مجال لتقييد القاعدة بها. وانما يحصل موضوع القاعدة مع انتفاء موضوعها على
القاعدة في كل االدلة الحاكمة والواردة.
االمر الثاني: ان نستفيد منها الحكم الظاهري على مستوى االصل العملي، فهو تعبير آخر عن
قاعدة الفراغ الجارية في هذه الحصة وهو حال وجود االلتفات. وغير شامل للحصة االخرى.
ولكنه ال يمكن ان يكون نافيا لها لعدم وجود المفهوم له وعدم استفادة التعليل. حيث لم يقل: ال
حين يتوضأ اذكر منه حين يشك.
االمر الثالث: ان نستفيد منها مجرد االقناع الرافع للشك تكويناً من النفس، فهذا ال يندرج
الحكم الشرعي ليكون مقيداً.
ومعه، فعلى كل تقدير ال مجال لتقييد اطالق القاعدة المستفادة من الروايات االخرى، بهذه
الجملة.
واالجماع غير متحقق ال وجدانا وال نقال سوى الشهرة، وان كان فهو غير تعبدي، وانما هو
راجع الى التمسك بهذه الصحيحة الذي عرفنا ما فيه.

والصحيح هو الاحتمال الاوسط وهو الحكم الظاهري العملي، لاننا ننفي كونه لمجرد الاقناع،
لان الظاهر من الجواب هو بيان الحكم الشرعي اذا كان السؤال عنه، كما هو محرر في علم
الاصول.

كما ننفي الاحتمال الاول، وهو الامارية، لانها تحتاج الى استفادة التنزيل منها، وهو متعذر.
فتبقى الاصل العملي غير تنزيلي خاص بموضوعه، وغير مقيد للموارد الاخرى لقاعدة الفراغ اذا ل
تنافي بين المثبتين ولا مفهوم له.

فان قيل: انه يمكن استفادة المفهوم من تركيز الامام (ع) على هذه الحصة، اذ لولا ذلك لكان
ذكرها لغوا، وخاصة وان الحصة لم ترد في السؤال، ليكون سبباً لاختصاص الجواب بها.

قلنا: انه يكفي الاحتمال في ابداء بعض (المصالح) اللفظية او النوعية في بيان الحصة ل
المفهوم. وبها ينتفي مطلق المفهوم الوصفي على ما هو محقق في علم الاصول.

والنكتة المحتملة هنا، هي الغلبة، فان الاعم الاغلب للفرد انه ملتفت الى افعاله خلال العمل
وانما يشك او ينسى بعد الانتهاء. او قل: ان الاغلب بمن يشك بعد العمل انه لا وجود للشك
خلاله. فتخصيص الامام (ع) لها بالحصة الغالبة خال من الاستهجان، فلا يكون المفهوم
مستفاداً.

الجهة الثانية: في جريان القاعدة مع الشك في الفراغ وعدمه. فان المكلف يجب ان يحرز
ان يكون موضوع القاعدة الوارد في النصوص وهو (بعد الوضوء) او (في حال اخرى) ام
في الشك، لم يحرز ان هذه الجهة في المفروض، ونحوه (كالوضوء والتكلم من الصلاة من ضمن
حسكه منه، كالاخير بالجزء في الحالات في الشك: ذكرنا كما لو مثاله، ما لا الوضوء من انتهى انه
الرجلين او الرجل اليسرى، مع عدم الشعور بالانتهاء ايضاً بطبيعة الحال.

نعم فقد فاته: زرارة صحيح في قوله (ع) فانه، قصدي الى العنوان هذه من شيئا ان شك الو
الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى.

ومع تحقق موضوع الرواية، لا شك في جريان القاعدة، وهو الدخول في حال اخرى فرعا،
حتى ولو كان الشك في الجزء الاخير. الا ان المفروض عدم مضي زمان معتد به، وبقاء
زمان امكان التدارك.

وفي موثقة ابن ابي يعفور: وقد دخلت في غيره. اذا كان المراد بالضمير هو الوضوء. فيكون
حالها الحال السابق.

واما اذا كان الضمير راجعاً الى افعال الوضوء. فانه يقول: اذا شككت في شيء من الوضوء
وقد دخلت في غيره، فان كان المراد به (في شيء من افراد الوضوء) فما قلناه ثابت.

وعلى هذا التقدير يعود الضمير الى الوضوء نفسه، وهو الاقرب لفظيا اليه، وان كان المراد به: (في شيء من اجزاء الوضوء) فيكون الضمير راجعا الى (الشيء) المعبر عنه احد افعال الوضوء ويكون الجار والمجرور من توابعه. ومعه تكون الرواية دالة على قاعدة التجاوز، وليس على قاعدة الفراغ، وتكون اجنبية عن المقام.

واما احتمال:ان يكون الضمير – مع ذلك – عائداً الى الوضوء، فتكون دالة على قاعدة الفراغ، فغير ظاهر، لان الظاهر رجوعه الى الموضوع الرئيسي للكلام في الجملة السابقة وهو الشيء. ويكون الجار والمجرور ايضا حالا منه بالاضافة الى المراد.

وفي صحيحة بكير: الرجل يشك بعدما يتوضأ. وظاهره الشك في الافعال لا في اصل الوضوء اذ يحرز ان يكون بعد الوضوء، فيجب ان يكون بعد الوضوء عندئذ. والشك مقيَّد بكونه بعد الوضوء عندئذ. والشك مقيد بكونه بعد الوضوء لكي لا يعني ذا المرتكز الاولي، والمفروض عدم احرازه في المقام.

واولى من ذلك قوله في صحيحة محمد بن مسلم: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. فانه يخرج عن باب ضرورة المسألة. اذ في مورد الرواية تجري القاعدة كما قلنا.

وكذلك قوله في رواية محمد بن مسلم: كل ما مضى من صلاتك وطهورك، فذكرته تذكراً. لان ظاهره التذكر بعد مضي زمان معتد به. فلا تكون الرواية منطبقة على المقام.

نعم، يمكن تقريب كون المكلف (بعد الوضوء) بتقديم اساليب اخرى في فهم هذا العنوان: الاسلوب الاول: ان الشك لا يصح ان تحدث الوضوء من فراغه بان امانا يقين قد لا يصح الشك فيه الآن في الاسلوب الثاني. فيقال: ان اليقين بانتهاء الوضوء حجة بحدوثه، وان اعترف بعد ذلك بالشك، على شرط قاعدة اليقين التي يلزم من يقينها بنحو الشك الساري.

غير ان الصحيح عدم صحة قاعدة اليقين وعدم امكان استفادتها من ادلة الاستصحاب.

الاسلوب الثاني: ان نجعل يقينه بالفراغ امارة على نوعية على حصول الفراغ. وهو الظن النوعي بمطابقة يقين المتيقن للواقع.

لو اجيب هذا الاسلوب، بالسيد باجا كما ان لا دليل على اعتبار وحجية هذا الظن النوعي، لانه يقال: ان الظنون النوعية حجة بالسيرة العقلائية، فانهم يبنون على الظنون النوعية بلا اشكال، الا ان الاشكال يأتي من جهتين:

1- في مقدار الظن النوعي الذي يعمل به العقلاء. فهذا اليقين بعدما تعقبه الشك اصبح الظن بصدقه ضئيلا. مما قد يخرجه عن السيرة، ولا اقل من كونه من قبيل الشبهة المصداقية له.

2- ان العقلاء انما يبنون على ظنونهم النوعية القائمة عف دون ال ام هي في طريقها الى
الزوال. ومثل هذا الظن المتضائل بالشك في الان الثاني، دق يخرج هع نع زيح
السيرة والا اقل من كونه ايضاً ن قبيل الشبهة المصداقية له.

الاسلوب الثالث: ان المراد بالفراغ: الفراغ الاعتقادي البنائي لا الفراغ الحقيقي لعدم امك
الشك في فساد العمل مع تحقق الفراغ الحقيقي عن العمل.

ويجاب ذلك ببعض الوجوه:

1- انه مخالف لظاهر الروايات الدالة على عقاو الفراغ بالشك، لا مجرد الاعتقاد.
2- ان هذا الاعتقاد قد زال بالشك في الان الثاني فما هو الدليل عى حجيته، بعد انتفاء
الوجوه السابقة.
3- انه يمكن الشك في صحة العمل وفساده حتى مع الفراغ الحقيقي لان الواو عقا ال ربط
بالكمال الوصول لهذه ال بل بالكمال اطبر ينهذل روصتلاب ال دقف، اومل الواعق لصي الى هذا
الوصو الوان اصقاً فيحيحصل الشك فيه، وهذا وجداني في كثير من الامور العقاوية، التي
تشك في حصولها.

الاسلوب الرابع: ان المراد بالفراغ: الفراغ الادعائي. وهو يتحقق بالاتيان بمعظم الاجزاء.
وهو حاصل بالفرض.

جوابه: انه يفتقر الى الدليل على الحجية .

وقد يجاب بما اجاب السيد الاستاذ() بان صحيحة زرارة المتقدمة دالة على نفيه على الدلالة على
لزوم الاعتناء بالشك ما لم يقم عن وضوئه.

جوابه: ان الشك بالاجزاء الاخير قد يتأتى متأخراً بعد ان يقوم عن وضوئه. مضافاً الى ان الامكان
فهم الطريقية من هذا العنوان، وليس الموضوعية، يعني الاشارة لواقع الانتهاء من الوضوء،
وليس التحول الى حال اخرى، فتأمل ولاحظ.

الاسلوب الخامس: الفراغ العرفي، كما فهمه السيد الاستاذ() وقال: ولكن متعلقه ليس هو العمل
الصحيح بل ذات العمل الاعم من الصحيح والفاسد. اذ لا معنى للشك في الصحة مع الفراغ
عن العمل الصحيح.

وقد فرعنا بعض ما فيه:

1- عرفنا انه يمكن الشك بالفراغ مع العمل الصحيح لان الواقع قد لا يصل الى الذهن
بتمامه فيشك، وهذا وجداني. نعم، لو قيل: انه لا يمكن الشك في الصحة مع احراز

الفراغ عن العمل الصحيح، فهذ ا معناه اليقين بالفراغ واليقين بالصحة، فيخرج المر ع نع موضوع المسألة.

2- انه كيف يكون ذات العمل محفوظاً مع فرض نقصان جزئ ه الا ان فهم الوجود دودح يف ةيعرشلا ةلدالا لمحو .ذاتسالا ديسلا هل رشي مل امم وهو .اًضيا هل يفرعلا الماهيات الشرعية عليه، ال يخلو من مناقشة موكولة الى الوصول.

اذن، فالفراغ مع الشك في الجزء الاخير غير محرز فال يكون المورد مصداقاً للقاعدة، بل يكون شبهة مصداقية له، فال تشمله القاعدة ويجب الاعتناء بالشك بالاحتياطات بالمسح مجدداً المكان وبدون اعادة الوضوء بنية الرجاء او نية المطلوبية النفسية.

الجهة الثالثة: هل يجب ان يكون المكلف الداخل في عمل مستقل فرعاً. او يكفي مضي زمان معتد به او ال يحتاج هذا ايضاً.

ظاهر عدد من الروايات لزوم الدخول في عمل مستقل فرعاً غير الوضوء. ففي صحيحة زرارة: اذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في الصالة او غيرها فشككت.

وفي موثقة ابن ابي يعفور: وقد دخلت في غيره. اذا رجع الضمير الى الوضوء، وفهمنا من الاعمال من افراده مغايراً له او ما غيره.

وروايه محمد بن مسلم: كل ما مضى من صالتك وطهورك فذكرته تذكراً. الا رجال الدال على مضي زمان معتد به وهو المالزم عادة للدخول في عمل آخر مهما كان تافهاً.

ومن باب الاولى: ما في صحيحة محمد بن مسلم: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصالة. قال يكون قد انتهى من عدة اعمال بعد الوضوء، او ال اقل من عمل كامل فرعاً وه الصالة.

وهذه نصوص تكون فرعاً قرينة على ما في صحيحة بكير من كونه بعد الوضوء) فنفهم منه انه بعد الوضوء بمقدار معتد به، او مع الدخول في عمل آخر.

اذا غاية ما يمكن تقريب االستدالل على هذا المطلوب. وهذا معناه تخصيص صحيحة بكير بمفهوم صحيحة زرارة الدال على انه اذا لم يصر المفرد في حال اخرى لم تجر القاعدة.

اال انه يمكن المناقشة في ذلك بعدة وجوه:

الوجه الاول: تجريد المورد عن الخصوصية فرعاً. وان المهم هو االنتهاء من الوضوء، دون ما يتعقبه من اعمال.

وقد يجاب: بان المراد ان كان كذلك كان قوله في صحيحة زرارة (اذا قمت من الوضوء وفرغت منه) كافياً ويكون قوله: وقد صرت في حال اخرى لغواً.

الا انه يجاب: بانه ليس لغواً باعتبار رابتعاب افادته الايضاح العرفي والتركيز التام على الانتها
الوضوء. اذ قد يكون الانتهاء قبل عدة ثواني، يعتبر رابتعي انتهاء مجازيا عرفا او لمحل شك، على
حين يكون الانتهاء بعد الدخول بالاعمال اخرى انتهاء مركزا ومفروغا منه.
وقد يجاب: بايقاع المعارضة بين قوله في صحيحة زرارة : اذا قمت من الوضوء، الدال
بالاطلاق على جريان القاعدة وان لم يدخل في عمل آخر. وبين مفهوم قوله في الصحيحة
نفسها: وقد ترص في حال اخرى، الدال بالاطلاق على عدم جريان القاعدة عندئذ.
الا ان هذا ليس بشيء الاكثر من وجه:
اولاً: لانه من تعارض القرائن المتصلة. ومن المعلوم ان حجية الكلام لا تتم بدونها، بخلاف
القرائن المنفصلة. ومعه فالتعارض بين القرائن المتصلة غير وارد.
ثانياً: هذا عرف عدم التجريد عن الخصوصية بالمفهوم العرفي، اذ مع هذا التجريد لا يبقى
للمنطوق مجال فضلا عن المفهوم.
ثالثاً: ان اداة الشرط واحدة، وغير متكررة في الجملة الثانية فيكون المورد من قبيل وجود
افعال شرط متعددة في جملة شرطية واحدة: فيكون بعضها مقيدا لبعض، ويكون القدر المتيق
او المتحصل من المجموع هو الشرط الحقيقي.
غير ان هذا يقتضي وجوب الدخول في حال اخرى، كشرط للقاعدة، لولا التجريد عن
الخصوصية.
الوجه الثاني: ان يؤخذ الدخول في الحال الاخرى، بنحو الطريقية لا بنحو الموضوعية.
فانها لو اخذت بنحو الموضوعية لزم ان تكون شرطا للقاعدة. واما لو اخذت كطريق للقطع
والعلم بالانتهاء من الوضوء، كان النظر الى ذي الطريق دونه. فيكون الشرط هو الانتهاء.
ولا مجال لانه الاشكال اللغوية، لانه طريق غالب بل الا الاشكال.
وقد يجاب، بان الظاهر من العنوان حمله على الموضوعية دون الطريقية، فتحتاج الى قرينة،
وبدونها لا مجال له. وهي مفقودة في الصحيحة.
وجوابه: انه يمكن جعل قوله: بعد الوضوء، من صحيحة بكير قرينة على فهم الطريقية. وان
المهم هو كونه (بعد الوضوء) دون ما بعده من الافعال، الا بمقدار دلالتها العرفية على
الانتهاء.
وخاصة بعد قوله في صحيحة بكير: هو حين يتوضأ اذكر. اذ جعل المقابلة بين (حين
الوضوء) و(بعد الوضوء). وهما حالان ضدان لا يجتمعان. فلو كان المفروض الدخول في
عمل آخر لكان لهذين الضدين ضد ثالث مهمل وهو العمل الاخر.

الوجه الثالث: تقييد صحيحة زرارة بصحيحة بكير حيث دلت على ان يكون الشك بعد
الوضوء مباشرة، فيكون منطوقها اخص من منطوق صحيحة زرارة.

وبتعبير آخر: نقيد منطوق صحيحة زرارة بمفهوم صحيحة بكير الذي يقول: اذا لم يكن مباشر
لم تجر القاعدة. ويكون المتعدي الى ما بعده من الازمنة بالاجماع ونحوه.

الا ان هذا الوجه غير تام لعدة وجوه اهمها: عدم دلالة صحيحة بكير على اشتراط المباشرة
بشرط ال بعد الوضوء، كل ما في الامر كونها مطلقة، من حيث كون الفرد قد دخل في حال
اخرى اولا. ومعه تكون صحيحة زرارة اخص. ولا اقل من معارضة، ويكون جريان القاعدة
قبل الدخول بعمل آخر، مما لا دليل عليه.

فالعمدة هو الوجهان الاولان.

الجهة الرابعة: في حجية الشعور بالانتهاء والفراغ من الوضوء، وان لم يمض زمان معتد به،
فضلا عن الدخول في عمل آخر.

وهذا الشعور يشبه اليقين الذي تعرضنا له باساليبه الخمسة في الجهة الثانية. بل هو يحمل
فكرته من حيث ان الفرد يشعر انا بانه انتهى من الوضوء ثم يشك. وهذا الشعور يكون على
مستوى القناعة واليقين عادة.

ويأتي في هذا الشعور ما قلناه من حجية الظن النوعي في الاسلوب الثاني والفراغ الاعتقادي
في الاسلوب الثالث. والفراغ العرفي في الاسلوب الخامس. بشرط ان نفهم من الشعور
بالانتهاء امارة عرفية على حصوله. وهو غير ما قاله السيد الاستاذ هناك.

وفي هذا الشعور مزية ونقطة قوة على ذلك اليقين، وهي ان اليقين لا محالة يزول بالشك
الحاصل بعده بنحو الشك الساري. ولكن الشعور بالانتهاء له جهة نفسية اكثر من كونه جهة
عقلية، فهو قابل للبقاء حتى بعد حصول الشك، ولو باعتبار احتمال الانتهاء واحتمال صد
اليقين السابق.

وبهذه القابلية للبقاء يصلح ان يكون هذا الشعور امارة عرفية او نوعية على الانتهاء نفس
فيكون موضوع القاعدة متحققا تعبدا بهذه الامارة.

وهذا امر قريب للنفس، وان كان الاحتياط الاستحبابي بعدمه قائم تصفيا من خلاف من يقول
بخلافه.

الجهة الخامسة: في تعميم قاعدة الفراغ من الوضوء الى غيره من العبادات كالصلاة والحج.

وهذا امر مفروغ عنه عند كثيرين الا انه لا ينبغي اهماله بدون استدلال.

فقد يقال: بان القاعدة خاصة بالوضوء ولا تعم غيره، اخذا بالروايات الصحاح نفسها ذا يقول
في صحيحة زرارة: مما اوجب الله عليك وضوءه. وفي موثقة ابن ابي يعفور اذا شككت في

شيء من الوضوء. وفـي صحيحة محمد بن مسلم: رجل شك في الوضوء يفو صحيحة بكير:
الرجل يشك بعد ما يتوضأ.

وهي نص بالوضوء، والا الطالق فيها غلبة. وخاصة اذا لاحظنا التعبير في صحيحة زرارة
حيث يقول: وضوء يعني غسله. والوجوبات الاخرى كالصلاة ال تحتوي على غسل الطالق
فيكون التعميم متعذراً.

وجوابه: ان النص على الوضوء وان كان مسلماً، الا انه ال يضر فيه ما سوف يأتي من
استفادة التعميم وانما الاشكال الوحيد هو في صحيحة زرارة. وجوابه من وجوه:

1- اذا امكن التعميم من مفهوم الوضوء كما سوف يأتي يمكن التعميم من مفهوم الغسل
   ايضا. اذ نفهم منه مدرج المثالية فرعا. وهذا يكفي: وانما نص عليه باعتبار كونه
   الوضوء في الصحاح.
2- اننا ال نتعبد بمفهوم الغسل، لم تجر قاعدة الفراغ في شرائط الوضوء التي ليست
   من قبيل الغسل كالترتيب والموالاة والنية ونحوها: مع انه ال اشكال في فقهيا في
   جريانها، اذن، فمفهوم الغسل بعنوانه غير مراد.
3- انه ال دليل على ان (وضوء) بمعنى غسله. بل الامام عليه السالم يسمي جزء
   الوضوء وضوءاً. والوضوء لم يرد في الغلة بمعنى الغسل وانما هو بمعنى النزاهة
   والنظافة. فالمراد انه جزء الوضوء، فرجع الامر الى مفهوم جزء الواجب فاذا
   امكن التعميم كما سيأتي، لم يختص ذلك بكل الواجب بل كان بجزء الواجب الصلة.
   بل هو مورد قاعدة الفراغ نفسها ويكون مثل قوله في موثقة ابن ابي يعفور: اذا
   شككت في شيء من الوضوء.

اذن، فالدليل على اختصاص القاعدة بالوضوء غير موجود. ولكن البد من الدليل على التعميم
لتتم الحجة في غير الوضوء من العبادات.

والتعميم تارة الى الصلاة خاصة واخرى الى غيرها من العبادات.

اما التعميم الى الصلاة، فبغض النظر عما سنقوله في التعميم االتي، الذي يشمل الصلاة ب
ذاته. فان التعميم الى الصلاة يستدل به وجهان اخران:

الوجه االول: النظر الى الوضوء والصلاة كعمل واحد، او مجموعة متراتبطة ومتشرعيا
من االعمال. وهو واضح في سيرة المتشرعة المنهم لتزمون باالتيان بالوضوء والصلاة
بالتتابع العرفي والنسبي اال ما ندر. وال اقل من شعورهم ان الوضوء انما هو الجل الصلاة،
وان الصلاة ال تصح اال بالوضوء. االمر الذي يجعل بينهما ترابطاً مهما الى حد يبرر االرتكاز
بانهما ينظران كعمل واحد.

خذ اليك مثالاً: اجزاء الصلاة وشرائطها، فان المكون للصلاة انما هي الاجزاء الداخلة قيداً
وتقيداً. واما الشرائط فهي مغايرة للصلاة من وجه من الناحية الفقهية، ولكن العرف والمتشرعة
مطبقون على اندراجها في الصلاة، بلا اشكال كالاستقبال والموالاة والطهارة من الخبث.
فاذا تم ذلك، امكن الالتزام ان الحكم الذي يثبت للوضوء يثبت للصلاة، فكما ان الصلاة
العرف المتشرعي كانها استمرار للواجب المترتب الذي ابتدأ بالوضوء فكذلك حكم الوضوء بقاعدة
الفراغ يستمر الى حين انجاز الصلاة والانتهاء منها.
الا ان هذا التقريب فيه مواقع للنظر. لان قياس الوضوء على شرائط الصلاة الداخلية قياس مع
الفارق في الفهم المتشرعي. باعتبار ان للوضوء ماهية مستقلة عندهم بخلاف الشرائط الداخلي
فانها تعتبر كاجزاء للصلاة متشرعياً وان لم تكن كذلك فقهياً.
على انه خلاف المطلوب ابداً، لانه ينتج ان الواجب اصبح واجباً واحداً من اول الوضوء الى
آخر الصلاة، فقاعدة الفراغ لا تجري في الوضوء الا بعد الفراغ من الصلاة، وهو خلاف
ضرورة الفقه ونص هذه الروايات.
الا ان هذا الاشكال الاخير، دال على عدم فهم اصل التقريب. لان المطلوب لم يكن ايجاد
واجب مترابط واحد من الوضوء والصلاة وانما ايجاد الفهم التنزيلي المتشرعي بالنظر الى
الوضوء والصلاة كمجموعة مترابطة، وهو ان كان (مجازاً) من الناحية الفقهية، الا انه اقرب
الى الصحة في الذوق المتشرعي بلا اشكال.
غير ان المهم هو قيام الحجة على تعميم الاحكام من الوضوء الى الصلاة، بعد ضرورة: ان
المتشرعة كما يفهمون جهة الوحدة بينهما، يفهمون ايضاً جهة الفرق.
الوجه الثاني: التمسك برواية محمد بن مسلم، كل ما مضى عن صلاتك وطهورك فذكرته
تذكراً فأمضه.
وهي نص في الصلاة، وشاملة بلفظ الطهور للغسل ايضاً، الا ان الكلام في صحتها سنداً، لان
فيها الحسن بن الحسين اللؤلؤي، وهو غير واضح الاعتبار.
اذن: فالوجهان الخاصان بالصلاة غير تامين:
واما التعميم الى العبادات ككل، والى الاجزاء والشرائط معاً. فكما يلي:
فان القدر المتيقن من قاعدة الفراغ هو الاجزاء كما هو واضح. وقد يستشكل من ناحية الشمول
للشرائط من ناحية قوله في صحيحة زرارة: مما اوجب الله عليك فيه وضوؤه، على اعتبار ان
الوضوء هو الغسل وهو خاص بالاجزاء ولا يشمل الشرائط.
الا اننا ناقشناه في المصدر. وتبين ان المراد هو الاجزاء بغض النظر عن كونها محتوية على
الغسل، لان الغسل ليس من معاني الوضوء اصلا.

ومعه تكون قاعدة الفراغ شاملة، للشرائط، بعناوين اخرى كقوله: في موثقة بن ابي يعفور: اذ
شكككت في شيء من الوضوء والشيء شامل للاجزاء والشرائط. وانصرافه الى الاجزاء وان
كان محتملا، الا انه ليس بمقدار يكون حجة.
وقرينة ذلك، ان الوضوء اخذ في التعبير كواجب مترابط، فيكون الشيء داري به كل ما له دخل
في صحته، وهو يعم الاجزاء والشرائط.
بقي علينا التعميم الى سائر العبادات. وذلك يكون بالغاء خصوصية الوضوء عرفاً، واست
المثالية، او كونه مورد الكلام، مع كون الموضوع الاساسي هو الفراغ نفسه. وهو امر غير
بعيد عن الذوق العرفي والمتشرعي.
ولذا تسالم عليه مشهور المتأخرين، بل مشهور الفقهاء. وان لم تكن هذه الشهرة بحد ذاتها دليل
مستقلا، الا انه على أي حال يعدم الفهم العرفي بالتعميم والغاء الخصوصية.
وهو انه لا بد من الاشارة الى ان التعميم يختص بالواجبات المترابطة وهي بالفهم المتشرعي، ما
يجب فيه الترتيب والموالاة، كالغسل والصلاة والطواف والسعي وغيرها.
واما ما ليس كذلك، كالصوم وكالحج، اذا نظرناه ككل مترابط والجهاد والامر بالمعروف
ونحوه. فالامر لا يخلو من اشكال، ولا حاكم على استصحاب عدم الشرط او الجزء المشكوك.
لكن جريانها في الحج ككل غير بعيد، لان المهم هو الفهم المتشرعي للترابط، وهو متحقق فيه.
الجهة السادسة: في شمول القاعدة للمعاملات ولا معنى لشمولها لنتائج المعاملات، كالملكية
والحرية والوقفية وغيرها. وانما تنوقع ان تشمل الاسباب، كالايجاب والقبول والقبض وغيرها.
وهذا يحتاج الى تجريد عن الخصوصية اوسع مما سبق، لان يفيد كل المعاني السابقة، حتى
الاخير الذي هو اعمها، وهو مجرد الترابط بالفهم الشرعي. اذ لا يوجد ترابط بمعنى الجزئية
او اشتراط الموالاة بين العقد والقبض مثلا. فشمولها لمثل هذه الحالات مشكل.
نعم، لو قلنا بالترابط العرفي والمتشرعي بين الايجاب والقبول، وحصل الشك بعد انجازهما
صحتهما من ناحية النقص في بعض الاجزاء والشرائط، فقد يقال بشمول قاعدة الفراغ لها.
وقد يبرر ذلك بقاعدة الصحة في المعاملات، التي جرى عليها الفقهاء، من دون ان يدل عليها
دليل في الكتاب والسنة. فلعلهم قالوا بها بعنوان الفراغ وتطبيقاً لقاعدته.
والترابط الوحيد المحتمل في العقود، هو الترابط بين الفاظ الايجاب نفسه والفاظ القبول
وبينهما باعتبار لزوم الموالاة لو قلنا به. ففي مثل ذلك يكون للقاعدة وجه.
واما في مثل العقد بغير العربية او تقديم القبول على الايجاب او ذكر بعض الشروط التي
احدهما او كلاهما عازمان على ذكرها فجريان القاعدة فيها دون طرحه القتاد.

واما قاعدة الصحة في المعاملات، فسيأتي التعرض لها بعنوانها في كتاب البيع بعونه وحس
توفيقه تعالى.

الجهة السابعة: التي لابد من التعرض لها في نهاية البحث عن القاعدة.

انه قد يقال: ان الاخبار التي سمعناها لا دلالة لها على قاعدة الفراغ الا. فالقاعدة اساساً غير
ثابتة.

ففي صحيحة زرارة يقول بعد قوله (الى شيء عليك فيه) الذي يفهم منه قاعدة الفراغ. يقول: ف
شككت في مسح رأسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه. وهذا بنفسه على خلاف ت
القاعدة فتكون هذه بمثابة القرينة المتصلة على عدم ارادتها.

وفي موثقة ابن ابي يعفور يحتمل انه يتعرض لقاعدة التجاوز لا الفراغ. اذا ارجعنا الضمي
الى (شيء) لا الى (الوضوء). وكان المراد من شيء جزء الوضوء لا مصاديقه. فكيف يستدل
بها مع هذا الاحتمال.

واما في صحيحة محمد بن مسلم فيقول: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. وهو
ظاهر بان الشك في اصل الوضوء لا في اجزائه.

اقول: لو تمت كل هذه المناقشات، فانها تجعل هذه الروايات غير دالة على قاعدة الفراغ، الا
انه تبقى صحيحة بكير دالة عليها، وهذا يكفي. لانه قال: الرجل يشك بعدما يتوضأ فالوض
مفروض الوجود، وليس الشك في اصله. وانما الشك في اجزائه وشرائطه، وكذلك رواية محمد
بن مسلم، تبقى دالة على القاعدة.

الا ان الصحيح عدم ورود شيء من هذه الاشكالات، بحسب ما هو الظاهر من هذه الروايات.

اما الاخيرة وهي صحيحة محمد بن مسلم، فلا يحتمل ان يراد به الشك في اصل الوضوء، لان
مقتضاه بطلان الصلاة باستصحاب الحدث. وهذا المعنى من الوضوح في ذهن المتشرعة
بحيث يعرف جوابه الامام (ع) بالصحة وعدم وجوب الاعادة اليه.

وكذلك موثقة ابن ابي يعفور: لان الظاهر من قوله: في شيء من الوضوء اجزاؤه وشرائطه لا
مصاديقه. فانه بعيد في نفسه مضافا الى ما قلناه في صحيحة ابن مسلم.

الا ان الامر انه في عود الضمير في (غيره) فان كان عائدا الى الشيء كانت دالة على قاعدة
التجاوز، وان عاد الى الوضوء كانت دالة على قاعدة الفراغ.

وقد سبق ان قلناه من ان الراجح بدون يقين ولو قوي ان كان وان الشيء، رجوعه الى الشيء،
والمجرور (من الوضوء) يكون بمنزلة التوضيح للشيء. والشيء هو الاساسي في الجملة
وارجاع الضمير للفظ الاساسي اظهر واولى.

الا انه يقول بعد ذلك: انما الشك في شيء لم تجزه. فان استظهرنا من الشيء (الوضوء) كانت
قرينة متصلة على تأسيس قاعدة الفراغ. وكانت حاكمة على القرينة السابقة، لان السابقة ق
سياقية وهذه قرينة لفظية.
واذا فهمنا من الشيء الاجزاء والشرائط ايضا، كانت الرواية دالة على قاعدة التجاوز.
والظاهر، ان وحدة السياق بين الجملتين تقتضي ان يكون المراد من الشيء في صدر الرواية
وذيلها، شيء واحد. وحيث استفدنا من الصدر الاجزاء والشرائط، تعين ان يكون المراد بالذيل
ذلك. فتكون الرواية دالة على قاعدة التجاوز لا الفراغ.
واما صحيحة زرارة فهي واضحة بالاحتياط الاستحبابي للمسح الثابت في طول الشك، بالرغم
من كون الحجة على خلافه.
لانه يقول قبل الامر بالمسح (لا شيء عليك فيه) الدال على ان الامر بالمسح مشمول له في
نفسه وانما هو على وجه الاستحباب. ويقول بعده: فان لم تصب بلل فلا تنقض الوضوء بالب
وامضي في صلاتك. وهو امر يمكن ان يستفاد منه التعليل الشامل حتى لصورة وجود البلل.
فتأمل.
وبتعبير آخر يدور الامر بين امرين:
احدهما: ان نأخذ بظاهر الامر بالمسح بالوجوب، ونجعله قرينة على الغاء قاعدة الفراغ، او
عدم دلالة الرواية عليها.
ثانيهما: ان نأخذ بظاهر (لا شيء عليه) ونحمل الامر بالمسح على الاستحباب.
ولا شك ان الوجه الثاني اولى. لان قوله لا شيء عليه كالنص من زاوية كونه نافيا للجنس،
وغير قابل للتقييد ببعض الافراد عرفا. كما هو غير قابل للحمل على الاستحباب، او التب
الالزامي، او أي شيء اخر. بخلاف الامر فان حمله على الاستحباب ممكن من الامكان.
ومعه يكون قوله: لا شيء عليه قرينة متصلة على فهم الرواية حتى نهايتها. اذ يكون مفهوم
الشرط في ذيلها: واذا وجدت البلل فامسح واعتد بالشك، موسقا مساق الاستحباب، وان كان من
الواضح انه استحباب مؤكد.
وتمام الكلام موكول الى الفقه.

فصل

قاعدة التجاوز

زواجت ان دعب ةالصلا ءزج يف كش اذا يلصملا ان نم ءاهقفلا هب يتفي ام ،الامجا ينعتو هتدابعو هتالص تحصو ،دوجوم هنأك كوكشملا ءزجلا ربتعاو ،هكشب نتعي مل ،عمله.
اذه يف هسفن ءيشلا لعفن ان نسحي ،ال وا تاياورلا درس نم غارفلا ةدعاق يف انلعف امكو الفصل ايضاً.

الله هيلع الله دبع يبا نع ،غارفلا ةدعاق يف اهانعمس يتلا ()روفعي يبا نب الله دبع ةقثوم لاق: اذا تككش يف ءيش نم ءوضولا دقو تلخد يف هريغ ،سيلف كش ءيشب. امنا كشلا اذا تنك يف ءيش مل هزجت

لاق: ،ةماقالا يف لخدو ناذالا يف كش لجر :مالسلا هيلع الله دبع يبال تلق. ()ةرارز ةحيحص يضمي. تلق: لجر كش يف ناذالا يف ةماقالاو دقو ،ربك لاق: يضمي. تلق: لجر كش يف ريبكتلا دقو أرق. لاق: يضمي. تلق: كش يف ةءارقلا دقو عكر لاق: يضمي. تلق: كش يف عوكرلا دقو دجس. لاق: يضمي ىلع هتالص. مث لاق: اي ةرارز اذا تجرخ نم ءيش مث تلخد يف هريغ كككشف سيل ءيشب.

هضماف ىضم امم هيف تككش امك :لاق مالسلا هيلع رفعج يبا نع ()ملسم نب دمحم ةحيحصو وه امك .

ليضفلا نع ةياور يفو .وهسلا اتدجس يهلع سيلف همتأف وهس ظفح نم لاق :()ةعامس ةقثومو م اداز ردي مل نم ىلع وهسلا امنا :لوقي هدعبو اهلثم ()ةعامس نع ىرخا ةياورو ()راسي نب اهنم صقن.

ردي ملو دجسو عكر لجر نع هتلأس ،لاق :رفعج نب ىسوم هيخا نع ()رفعج نب يلع ةنسحو ضميلف كش اذا :لاق ؟ةدجسلاو ةعكرلا كلتب دتعي له هدوجسو هعوكر يف ائيش لاقو ربك له يف هتالص.

يف كش نا :لاق (ثيدح يف) :مالسلا هيلع الله دبع يبا نع ()رباج نب ليعامسا ةحيحصو دق امم هيف كش ءيش لك .ضميلف ماق امدعب دوجسلا يف كش ناو .ضميلف دجس امدعب عوكرلا زواج ودخل يف هريغ فليمض هيلع.

وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله() قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل رفع رأسه
عن السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدر اسجد ام لم يسجد، قال، يسجد. قلت: فرجل
نهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائماً فلم يدر اسجد ام لم يسجد. قال: يسجد.
والكلام فيها يكون ضمن عدة جهات:

1- في اصل ثبوتها واستفادتها من الادلة كقاعدة عامة مع بيان مضمونها.
2- في شروطها وتجاوز المحل.
3- في فرقها عن قاعدة الفراغ السابقة.
4- في اختصاصها بالصلاة وعمومها للوضوء.
5- في عمومها للعبادات والمعاملات الاخرى.

الجهة الاولى: في ثبوت اصل القاعدة وبيان مضمونها بالمقدار الذي دلت عليه الادلة.
ولا شك ان الروايات الصحيحة الصريحة دالة عليها اجمالاً، يعني بغض النظر عن بعض
التفاصيل الاتية.
فان (ع) يقول في صحيحة زرارة: يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك
ليس بشيء.
وفي صحيحة مسلم: كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو. وفي صحيحة اسماعيل بن
جابر: كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه.
وفي حسنة علي بن جعفر: اذا شك فليمض في صلاته.
ونفهم من ذلك: ان في الصلاة قاعدة عامة بعرض القاعدة في الصلاة، في انه اذا صح الشك في شيء بعد الدخول
في شيء آخر والمراد بالشيء انه جزء او ما هو الاعم منه، على ما سيأتي في الجهة الثانية،
فاذا خرج من جزء ودخل في جزء آخر ثم شك بالجزء السابق، فشكه ليس بشيء، يعني محل
بالعدم، وكذلك قوله: فليمض في صلاته، والكلام في ظاهر عدم الاعتناء بالشك والبناء على
الاتيان بالجزء المشكوك ظاهراً، والبناء على صحة الصلاة كما لو كان قد جاء به.
وينبغي ان نلتفت الى ان الجزء السابق، حيث انه مشكوك الوقوع، فقوله: اذا خرجت من شيء
او قوله: مما قد جاوزه، مبني على التسامح قطعاً، ان الشك في انه كان موجوداً لا مجازاً.
فانه قد اتى به وتجاوزه. وان لم يكن موجوداً كان للمجاز محل واسع. ولكن يمكن بيان بعض
التبريرات الاخرى:

الاول: التنزيل المعدوم منزلة الموجود. الو داري هب التنزيل الشرعي، حوضول ان التنزيل الشرعي ال يكون الا في متعلق الحكم، والكلام هنا عن الموضوع. وانما داري هب التنزيل اللحاظي. بمعنى انه يالحظ موجودا، وان مل يكن موجودا واقعاً.

وهذا متوفر في عدد من الامور، مثال من كش في تقول انه صلى ما ال اعاد الصلاة. فان هذا التعبير يتضمن لحاظ وجود الفرد السابق وال مل تصدق الاعادة كما اوضح.

الثاني: تجاوز المحل سواء جاء هب واقعا ام ال. وتجاوز المحل تجاوز للشيء. الان انه الا ان اصبح الفرد في محل ول اراد ان يتداركه مل يستطع.

وتجاوز المحل: وجداني وحقيقي وليس لحاظياً او مجازياً، فمعنى (خرجت من شيء) يعني من محله او منطقته ول صح التعبير.

الا اننا الان ال حاجة لنا الى تعيين هذا الاحتمال للبرهنة على اشتراط تجاوز المحل في القاعدة. اذ الروايات واضحة في ذلك بقرائن عديدة. وان كان الارجح هو الوجه الثاني للزوم المجاز من الاول وعدمه في الثاني، والحمل على الحقيقة اولى.

اللهم الا ان يقال: ان التعبير عن المحل بالشيء نفسه، مجاز ايضا. الا انه يجاب ان التجاوز عن المحل تجاوز عن الشيء، فيكون استعمال الشيء حقيقياً، ال بمعنى المحل لفظياً ليكون الاستعمال مجازياً.

الجهة الثانية: في شرط القاعدة، وهو تجاوز المحل.

والروايات واضحة به اجمالا منها قوله في صحيحة زرارة، اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره، وفي صحيحة اسماعيل بن جابر: مما قد جاوزه ودخل في غيره.

فقد اخذت هذه الرواية في جانب فعل الشرط امرين:

احدهما: الانتهاء من الشيء نفسه، وهو المشكوك بأي معنى سبق، ولو باعتبار التنزيل اللحاظي.

ثانيهما: الدخول في غيره من الافعال.

والثاني اخص من الاول الن الاول قد يصدق وحده واما الثاني، فال يصدق الا اليه بعد صدق الاول. فالعمدة في الشرط هو الثاني وهو معنى التجاوز وهو لفظ موجود في صحيحة اسماعيل. ومنه سميت القاعدة.

والمهم ليس هو مفهوم التجاوز، لنقول: انه هل يصدق مع الامر الاول او يتوقف على الامر الثاني. فان الامر الثاني دخيل في شرط القاعدة سواء كان دخيلا في مفهوم المعنى ام ال. فانه (ع) قال: مما قد جاوزه ودخل في غيره.

فالمهم تحقيق الامر الثاني وفهمه، واما كيف يتم الدخول في غير الشك المشكوك من الافعال. مع العلم ان الفرد بعد ان انتهى من ذلك الشيء يكون قد دخل في فعل آخر مهما كان الضئيل وغير ملتفت النظر. فهل المراد ذلك او هو ام اخص منه؟
وما قيل او يمكن ان يقال فيه، عدة امور:

الامر الاول: ما عن المسالك() من ان المفهوم من الموضوع محل يصلح لايقاع الفعل المشكوك فيه كالقيام بالنسبة الى الشك في القراءة وابعاضها وصفاتها، والشك في الركوع. وكالجلوس بالنسبة الى الشك في السجود والتشهد.
اقول: فيكون معنى ذلك ان الدخول في الغير يتم حين لا يمكن شرعا الاتيان بالجزء المشكوك. كما لو شك بالقراءة بعد الركوع.

وفي هو الاذان في شك من فان زرارة صحيح خلاف انه() المستمسك في اورد ما عليه ويرد في شك فيمن وكذلك الاذان، فعل فيه يمكن موضوع في المذكور الشك له لصح قد الاقامة التكبير وقد قرأ. مع ان ظفل الموضوع لم يذكر في النصوص كتفليل في تعيين المراد منه.

الامر الثاني: ما ذكره جماعة() –تبعا لما يظهر من الروضة– من كون المراد من (الشيء) و(الغير) الافعال المفردة بالتبويب، كالتكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد. فلو شك في الفاتحة وهو في السورة التفت لعدم كون احدهما غيراً بالاضافة الى الاخرى.
والوجه فيه: انصراف (الشيء) و(الغير) الى ذلك. والا فما في صحيح اسماعيل المشتمل على التمثيل بالشك في الركوع بعدما سجد والشك في السجود بعدما قام، ظاهر في كون ذلك توطئة وتمهيدا للقاعدة المذكورة في ذيله. فيكون تحديدا للغير بذلك.
ولو كان المراد منه مطلق الغير كان المناسب التمثيل بالشك في الركوع بعدما هوى للسجود والشك في السجود بعدما نهض. بل في صحيحة زرارة ايضاً اشتماله على العطف بثم الظاهرة في التراخي وعدم الاكتفاء بمجرد الفصل القصير.

وقد رد التوطئة في المستمسك() بانه: لو صحت امكن التشكيك في عموم (يعني صحيح اسماعيل) لغير الاركان ايضا. ولا يلتزم به القائل المذكور.
اقول: وهو غير غريب، لانه وان اقتصر على الاركان، لكن يحتاج الى القرينة بانه ذكرها بتلك الصفة لا بصفة اخرى. بل لا ان اصطلاح الاركان متجدد فلا يمكن حمل النصوص عليه، وفهم التمثيل له. واذا ذكر شيء من الاركان امكن التعميم الى غيرها بالغاء الخصوصية. لان كونه مبطلاً للصلاة بتركه سهواً امر غير ملحوظ يقيناً.

الامر الثالث: مختار المستمسك() حيث قال: فالمتحصل ان الظاهر من المشكوك وه المشكوك الوجود الملحوظ في مقابل معلوم الوجود. المنطبق تارة على جزء الجزء واخرى على تمام الجزء وثالثه: على مجموع الجزئيين.

ويشير اليه ما في صدر الصحيحة من تطبيقه في الاذان الملحوظ في قبال الاقامة، واخرى في الاذان والاقامة في قبال التكبير، فلاحظ. انتهى.

ويرد عليه: ان التقابل وان كان ملحوظا في الجملة، الا انه انما يكون بين جزئيين لهما استقلال عرفاً. كما في الاذان والاقامة او الحمد والسورة. واما مقابلة الجزء مع جزء الجزء في الآخر فغير عرفي ولا تدل عليه الصحيحة، ولعله لذا امر بالملاحظة.

كما ان مقابلة الجزء بالجزئيين بالمجموع، الا اننا انما نأخذ الجزء بالقرب ولا حاجة الى اخذ الجزء الابعد على ان لحاظ مجموع الجزئيين يحتاج الى كلفة عرفية غير متوفرة.

هذا وينبغي الالتفات الى ان الموضوع اخذ في صحيحة زرارة في السؤال في الجواب. ومعه لا يمكن تحديد الجواب بمقدار السؤال. فان السؤال وان حصل قرينة احيانا الا ان تقييده للجواب بالمفهوم. وخاصة في مثل المورد الذي وردت فيه روايات اخرى. كان المثال في كلام الامام (ع) نفسه. كصحيحة اسماعيل بن جابر.

الامر الرابع: ما عن بعض من اختصاص الغير بالاركان. وهو على خلاف صراحة الاخبار المعتبرة. كقوله في صحيحة اسماعيل: وان شك في السجود بعدما قام.

مضافا الى ما قلناه من عدم كون الاركان اجزاء مهما من غيره عرفا ولا شرعا، ولم يكن مصطلحا فيما سبق. مع اختصاص الركن بحكم شرعي يخصه، وهذا لا يعطيه اية اهمية اضافية، مع وقوعه في ضمن تعداد الافعال الاخرى للصلاة، كما قد وقع فعلاً في هذه الروايات.

الامر الخامس: ان افعال الصلاة ملحوظة في هذه الاخبار، ككل شيء ذي استقلال عرفي بحياله. فيكون (الشيء) المشكوك و(الغير) الذي يدخل الفرد فيه بعد التجاوز عن الاول، انما هو اذ اللحاظ والمقابلة انما تكون بين شيئيين عرفيين من افعال الصلاة ملحوظين بحيالهما واستقلالهما.

وكل ما ذكر في الروايات ينطبق على ذلك: كالاذان والاقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود.

وهنا لابد ان نلحظ امرين:

احدهما: اسقاط اهمية الركن، بتصف مختص بعض الاحكام، بل هو ملحوظ مستقل كفعل من افعال الصلاة في مقابل غيره الملحوظ بنفس اللحاظ لا اكثر.

ثانيهما: اسقاط اهمية مقدمات الافعال، كالهوى وعفرو الرأس ونحوها. فأنها امما لم يلحظ لها
استقلال بازاء الافعال الاخرى. فمن الصعب التعميم لها بالارتكاز العرفي والمتشرعي،
لوضوح الفرق في الاهمية والتركيز بين الفعل ومقدمته، فما يثبت للفعل قد لا يثبت للم
واذا تم الامر بهذا الشكل امكن التعميم المورم لم تذكر في الروايات، بعد احراز لحاظها لحاظا
مستقل بالارتكاز المتشرعي كالشك في الحمد حال الاشتغال بالسورة والشك بالتشهد او الص
على النبي وآله حال الاشتغال بالتسليم.
واما عنوان (القراءة) الملحوظ استقلالا عند الفقهاء، فهو امر انتزاعي يدعو الى ان الفرد قد
يشك في الحمد والسورة معاً، – وكل منهما ملحوظ مستقل– وهو مشتغل بالركوع.
واما اذا كان الاشتغال بمقدمات الافعال، فلا يكون مشمول للقاعدة، ويجب الاعادة والانتقاء
بالشك، باعتبار ما قلناه من عدم لحاظ المقدمات لحاظاً استقلالياً.
فالمتحصل: ان شرط القاعدة: هو الدخول في شيء آخر ملحوظ لحاظاً استقلالياً، مع الشك في
الشيء الاول الملحوظ لحاظاً استقلالياً ايضا.
ومن هنا نعرف دليل آخر على اسقاط مقدمات الافعال. اذ لو كانت ملحوظة لما اشترط الدخول
في (الفعل) نفسه. فهذا الاشتراط دليل على عدم الاكتفاء بالمقدمات() .
وهنا لابد من ملاحظة جزء الجزء، من حيث كونه مشمول للقاعدة اولا. فهنا صورتان:
الصورة الاولى: ان يشك في جزء الجزء مع دخوله في مثله، كما لو شك في اية من الحمد او
السورة مع اشتغاله في آية اخرى.
وهنا وان كان يمكن اللحاظ الاستقلالي لجزء الجزء في مقابل مثله الا ان يبعد شمول النصوص
له. الا ان الامثلة كلها على خلافه، فيبقى الاحتياط استحباباً بالتكرار.
الصورة الثانية: ان يشك في جزء الجزء مع دخوله في جزء آخر مستقل، كالشك في آية من
الحمد بعد الدخول في السورة، او الشك في الصلاة من التشهد بعد الاشتغال بالتسليم.
والشك في مثل ذلك يكون في نقص الجزء الاول بكامله وملحوظا بحياله. ولا حاجة الى لحاظ
جزء الجزء لحاظاً مستقل. ويكون المورد مشمول للقاعدة من هذه الجهة.
فان قيل: ان مورد الروايات هو انعدام الجزء الاول اصل ومورد كلامنا هو نقصانه، فيكون
خارجا عن نصوص الروايات.

وجوابه من وجهين:

اولاً : ان النقص مشمول للنصوص بالاولوية. نال العذر اذا ناك الماش للجزء كله ففيكف ال يكون الماش للنقص فيه.

ثانيا: ان النقص مشمول للنصوص بالاولوية. نال العذر اذا ناك الماش للجزء كله ففيكف ال يكون الماش للنقص فيه.

ثانياً : ان النقص مشمول للنصوص بالمطابقة. فان قوله: رجل كش في الاذان. يعني في اجزاء جم هب نايتالا مدعب لكشلا نم معا هيف لكشلا نوكيف .الماك هب نايتالاب هتيبولطم طوقسو ناذالا او بعضاً.

اما اذا كان النقص المحتمل متفاحشاً، بحيث ال يكون في العرف المتشرعي مصداقا، فهو بمنزلة المعدوم بال اشكال. ومعه فشمول القاعدة له واضح.

هذا وتبقى بعض المناقشات البسيطة التي ال حاجة الى سرد ها ومحاولة الجواب عليها.

الجهة الثالثة: في فرق قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ السابقة. اذ قد يقال: انهما معا متشابهان. كل ما في الامر ان الفراغ في قاعدة الفراغ من العمل المطلوب النفسي كله، وهنا يكون الفراغ من جزئه.

اال ان هذا منطلق من عدم فهم قاعدة التجاوز. الن الفرد الشاك يستحيل ان يحرز الفراغ من الجزء المشكوك. واال لما كان مشكوكا. بخالف السابقة، فانه يحرز الفراغ من العمل على صورة الصحة او على القناعة به الى حين انتهائه.

فالمهم الفرق بينهما: موضوعا وهو ان هذه القاعدة خاصة باالجزاء وتلك خاصة باالعمال المطلوبة باالمر النفسي.

وقال في المستمسك() : وقد تفرع االختالف بين القاعدتين مفهوما وشرطا واثرا ودليال ورتبة.

ويقصد باالختالف مفهوما الفرق المفهومي بين التجاوز والفراغ او بين االنتهاء من المطلوب الضمني واالنتهاء من المطلوب النفسي. فتأمل.

ويقصد باالختالف شرطا: ان قاعدة الفراغ مشترطة بالذكرية عند العمل وقاعدة التجاوز مشترطة بتجاوز المحل.

ويقصد باالختالف اثرا، يعني بحسب النتيجة. فان تلك القاعدة حكم بالصحة على مجموع العمل وهذه حكم بالصحة على جزئه.

يتاذ نيب فالتخا –لاح يأ ىلع– امنا الا ةشقانملل الباق امضعب ناك ناو ،تافالتخالا هذهو
اذف هتلثماو هليصافتو هطرش هلو لاكشا الب ،لقتسم يعرش لوعجم امهنم الك نال ،نيتدعاقلا
كأنه قال: ان البيع يفرق عن الاجارة او عن القول: فهومَ وشرطاً واثراً !!!
ىرخالا يف ةدراولا تاياورلا ريغ امهادحا يف ةدراولا تاياورلا نا ليلد فالتخالاب دصقيو.
وهذا غرب من وسابقة. الان من توضيح الواضحات.
دافم ناب انقرتفا امك : ()رخآ عضوم يف هلوقب هحضوا ام وهو .ةبترلا يف فالتخالا يقب
دوجوملا ةيمامت تابثا غارفلا ةدعاق دافمو .ةمامتلا ناك دافم وحنب دوجول تابثا زواجتلا ةدعاق
بنحو مفاد كان النقصة. فلا مجال لاجراء عاجلا امهادحا الى الاخرى.
ودقو عرفت ام هيف لا نال دافم ةدعاق زواجتلا ةمامتلا كان دافم هو امك زواجتلا ةدعاق دافم نال هيف ام تفرع دقو
نا الا .انلثم امك اماتً صقانلا ءزجلا رابتعا ينعي ةصقانلا كان دافم هو كلذك .ادبعت ادوجوم
ةدعاق الفراغ خاصة بمفاد كان الناقصة .
ولو نود زواجتلا ةدعاق نع ينغت غارفلا ةدعاق نا وهو لضفا ناكل رخآ اًئيش ةبترلا نم دارا ولو
ةدعاق ىلا ةجاح الو غارفلا ةدعاق هتلمش ءزجلا يف لمعلا نم غارفلا دعب كش ولف .سكعلا
التجاوز.
ةدعاق نايرج مدع حوضول ،ءازجالا صقن ناظحلت نيتدعاقلا الك نال حيحصب سيل اذه نا الا
ا ةئزج ناصقنب هناصقن يف كشلا عم يرجت لب يسفنلا بجاولا لصا يف كشلا عم غارفلا
شطره.
ريغ نا ةدعاق زواجتلا ظحلت ءزجلا مستقلا ،وقاعدة الفراغ تلحظ نقصانه بصفته سبباً ل
المجموع. كما ان ةدعاق الفراغ شاملة للشك بالشروط دون ةدعاق التجاوز. وهذا ما نقله الاو
من ان المهم هو الفرق بين موضوعي القاعدتين.
الجهة الرابعة: في امكان شمول ةدعاق التجاوز للوضوء.
والدليل الرئيسي الذي يمكن اقامته على الشمول هو موثقة ابن ابي يعفور اذ يقول فيها –كم
سمعناه–: اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء.
ىلا (هريغ) يف ريمضلا ناعجراو .هئزج يف ينعي (ءوضولا نم ءيش يف) هلوق نم انمهف اذا
الجزء ايضا فيكون المراد التجاوز عن الجزء والدخول في جزء آخر، وهو مضمون قاعدة
التجاوز.
يضاف الى ذلك امكان التجريد عن الخصوصية في اخبار قاعدة التجاوز عن خصوصية
الصلاة وتعميمها لكل واجب –كما سيأتي بحثه– بما فيه الوضوء.

الا ان كل الامرين ال يتمان لوجود النصوص الصحيحة الصريحة في الوضوء بلزوم الاعتناء بالشك والاتيان بالجزء المشكوك وما بعده مما ال حاجة الى درسه، فتجريد الخصوصية ان تم فيه نص قد الوضوء، والاستثناء على الخالف او على فيه ينص لم باب كل في وه فانما على ذلك.

واما صحيحة ابن ابي يعفور: فقد يكون وضوح الحكم في الوضوء، فهي ايدل الديل على عدم صحة الفهم المشار اليه. وقرينة على ارجاع الضمير في (غيره) الى الوضوء، او حمل (الشيء) فيها على مصاديق الوضوء ال على اجزائه.

وارجاع الضمير الى الوضوء ليس بذا البعد. وان كانت مجملة فالبد من الكالي علمها الى اهلها، لمعارضتها بما هو اكثر عددا ً واصرح داللة على وجوب الاعتناء بالشك.

الجهة الخامسة: في عموم قاعدة التجاوز لسائر العبادات.

وهو بالتجريد عن الخصوصية والحمل على المثالية، وهو وان كان ممكنا ً، الا ان احدا ً لم يفت به في الحج مثال ً وغيره، بل لانه كان ان لم يدل دليل على شك من الاشكال العف والاستحمام الخاص بالمورد. فمقتضى الاصل عدم الاتيان به وعدم سقوط الامر المتعلق به، ولا مجال لجريان قاعدة التجاوز.

وهذا فرق بينها وبين قاعدة الفراغ التي قلنا بشمولها بمقدار ما.

نعم، اذا انطبق موضوعها في بعض العبادات ولو المستحبة منها، كما لو كان الفرد أرقي القرآن القرينة من باب ولو قاعدة اجراء الفاتحة، فله الصالة قراءة او قياس ظفل صحة في شك وعاء الدعاء او العقالئية عليها، فيما لو احتمل انه كان عند الجزء المشكوك ملتفتا ً.

واما شمولها للمعاملات، فهو غير مر غير محتمل فقهيا ً، والتجريد عن خصوصية المورد من الحدا بحيث تشمل المعاملات غير مسيور عرفا ً، كما هو واضح.

فصل

الستر والحجاب

ماذا يجب ستره من جسم الانسان خلال الصلاة مع الامكان؟ وماذا يجب ستره منه في غير الصلاة؟ والحديث عن الرجل والمرأة معاً.

والحديث هنا عن الموضوع لا عن الحكم، لان الحديث عن الحكم ودليله موكول الى الفقه، الا ما حصل هنا عرضا. وانما الحديث عن موضوع الحكم وهو العورة بالمعنى الشامل لكل ما يحرم النظر اليه.

ما هي العورة؟

قال في اللغة() العَوْرة: الخلل في الثغر وغيره، وقد يوصف به منكوراً، فيكون للواحد والجمع بلفظ واحد. وفي التنزيل العزيز: ان بيوتنا عورة. فافرد الوصف والموصوف جمع...... قال الازهري: العورة في الثغور وفي الحروب خلل يُتَخوّف منه القتل. وقال الجوهري: العورة كل خلل يتخوف منه من ثغر او حرب. والعورة كل مَكْمَن للسَّتر وعورة الرجل والمرأة: سوأتهما. والجمع عورات بالتسكين، والنساء عورة.

والعورة: الساعة التي هي قمن من ظهور العورة فيها. وهي ثلاث ساعات: ساعة قبل صلاة الفجر وساعة عند نصف النهار وساعة بعد العشاء الاخرة. وفي التنزيل: ثلاث عورات لكم. امر الله تعالى الولدان والخدم ان لا يدخلوا في هذه الساعات الا بتسليم منهم واستئذان.

وكل امر يستحيا منه عورة...... والعورات: جمع عورة وهو كل ما يستحيا منه اذا ظهر، والعورة من الرجل ما بين السرة والركبة ومن المرأة الحرة جميع جسدها الا الوجه واليدين.........الخ.

والظاهر ان الذوق العربي الاول، اخذ الصورة لهذا الاستعمال مما وجد فيها من نقص وقبح. ولذا كانت الدار المعورة هي الآيلة للانهدام والكلمة العوراء هي القبيحة، والعين العوراء هي العمياء في احداهن ونحو ذلك من جهات النقص.

وكذلك من جهة ان العورة ما يستحى منه، فان كشف ما فيه نقص يحتوي على الاستحياء. واما كشف نقاط القوة فليس فيها ذلك. والظاهر ان الامر بالعكس. لان انه احتمالين:

احدهما: ان يكون التكليف الشرعي والعرفي بستر العورة انما هو من اجل كونها نقصاً وخللا
وقبحاً.
ثانيهما: ان يكون المجتمع قد استفاد بسنة النقص الى العورة بعد ان تشّبع بلزوم سترها.
كان كذلك، فالمهم هو لزوم الستر، واما اذا الفهم المترتب عليه فهو محل المناقشة.
واول وجه في مناقشته: ان العورة في الجسم باي معنى كانت، هي خلق من خلق الله سبحانه
وتعالى وجود لاجل مصلحة متعلقة في وجوده، لا عبثاً ولا اهمالا. وقد قال الفلاسفة: ان جانب
الوجود خير، اذن فوجود العورة خير بالاساس.
هي تؤدي وظيفتها التكوينية المطلوبة، كما يؤدي سائر اجزاء البدن كاليد والرأس والرجل
وظائفها المطلوبة منها. فاستشعار النقص والقبح فيها تكوينياً منظوراً اليه بحياديتها كما
مقتضى الاحتمال الاول. استشعار غير صحيح.
ويعدم ذلك: الاصطلاح على ان جسم المرأة عورة، مع ان الغالب في المرأة في حد بكيرمن
سناوت مرها هو الجمال والرقة والحسن. فكيف يسمى ما هو جميل وحسن عورة؟ معنى انه
قبيح ذاتاً. هذا غير ممكن.
نعم، لما كان هناك تكريز وتشبع بلزوم الستر جاء لفظ العورة باعتبار لزوم الستر. فك
لزم ستره ويحرم كشفه والنظر اليه فهو عورة. اذن، فهذا اصطلاح كمي او قانوني) ثابت)
بعد الالتفات الى لزوم الستر، وليس بغض النظر عنه.
واذا كان شيئاً منه لم يمكن ان يكون اوسع من دائرته يعني انه لا يكتسب اصطلاح العورة
اقتصارا على هذا المقدار الحكمي. ويكون الاستشعار النشيء منه بكون العورة نقصاً وخلل
وقبحاً، بل بالمجوب.
لقلنا كما ذاتي حقب يجود لا اذا، للعورة ذاتي القبح من أشني لم، الستر بوجوب الحكم ان اذا
وتعاملها وتكاملها الانسان حياة الى تمت اجتماعية وفردية مصالح من ناشئ الحكم وجد وانما
بصلة.
، الاسلام في ستره يجب ما بعض في كشفه في المنافقين والكفار سيرة من ذلك يستشعر وقد
ما لا يجب ستره في نظرهم ليس بعورة. اذن، فالاصطلاح ناشيء من هذا الحكم، لا ان هذا
الحكم ناشيء من هذا الاصطلاح كونه يعني عورة ذاتية.
في بل، السماوية الاديان كل في بل ايلائقلعو العقلا عورة العورة ستر بوجوب الاشكال ان قال يقود
كل الاديان على الاطلاق. وهذا انما يدل على كون العورة نقصاً ذاتياً في المرتبة السابقة عن
الحكم وبغض النظر عنه، ولذا كان التركيز شديداً على وجوب سترها.

وجوابه: ان شدة التركيز على الستر امر حق. الا اننا اشرنا الى ان وجوبه ليس ناشئاً من القبح
الذاتي في العورة. بل لمصالح متعلقة بالحكم تمت الى حياة الفرد الاجتماعية وتعامله مع الن
من جهة والى تكامله المعنوي وصعوده في مقامات الكمال او الثواب الاخروي من جهة
اخرى.

ويدعم ذلك ما ورد من اطلاق لفظ العورة على (السر) لانه يجب ستره وكتمه. ففي الحديث انه
قال عليه السلام: عورة المؤمن على المؤمن حرام. قلت: تعني سفليته. قال: ليس حيث تذهب
انما ذاك كشف سره.

وكذلك قولهم: بيت معور اذا كان آيلا للانهدام. فان هذه الجهة مما تتعلق المصلحة بعدم كشفه
للناس وتعرفهم عليه. وكذلك الكلمة العوراء هي القبيحة، باعتبار لزوم سترها وعدم التـّف
بها.

بل مطلق النقص انما سمي عورة، للزوم ستره وعدم امكان كشفه لوجود المفسدة في ذلك
وتورط الفرد بما ليس في مصلحته. ولذا قيل في الدعاء: انت الساتر عورتي والمؤمن روعتي.
والمقيل عثرتي. يعني انها عورة من زاوية كونها لازمة الستر.

بل الامر اكثر من ذلك، اذ لو تصورنا ان العورة تحتوي على خلل ذاتي ونقص اساسي، لكان
في ذلك اعتراضا على خلق الله سبحانه (الذي اتقن كل شيء) وسوء ظن بحسن الصنعة وتمام
الخلقة. مع ان القرآن الكريم نص على حسنها والعقل دال على ذلك، حتى قال الفلاسفة: ليس
في الامكان خير مما كان. والعدل الالهي اللامتناهي شامل لكل الخلق ومدبر له احسن تدبير
وهذا المعنى لا يختلف فيه ما تسميه عورة عن غيره.

اذن، فالعورة ليس لاجل ان فيها نقصان ذاتي بل ان اصطلاحها ناشيء من وجوب سترها لا
اكثر، بل النقص كما قلنا انما يسمى عورة من اجل وجوب ستره.

اذن، فكل ما يجب ستره عرفا او عقلا او شرعا، فهو عورة من زاوية ذلك القانون الذي امر
بالستر.

بقي ان نلتفت الى ان وجوب الستر على الفرد ملزم قانونا مع حرمة النظر من الغير اليه او
قل: الى عورته لان المفروض عرفا وعقلا وشرعا، تعاون الافراد في الاسرة والمجتمع فيما
بينهم على مهام الحياة. وقد ورد: ان المسلمون يسعى بذمتهم ادناهم وهم يد على من سواهم.
فما يجب على هذا ستره يحرم على ذاك فضحه او النظر اليه والحقوق المتقابلة في المجتمع
كثيرة. اوضحها الحقوق المالية: فما يكون ملكاً للانسان يحرم على الاخرين غصبه او استعماله
بدون اذنه، وهكذا.

ومعه ال نقول مجازاً اذا قلنا ان العورة هي ما يجب ستره ويحرم النظر اليه. الن هذين
الحكمين متالزمان عادة.
ويترتب على ذلك بل يدل عليه ايضا، انتفاء اصطالح العورة عما ال يجب ستره او قل: عند
عدم وجوب الستر فجسم الرجل عورة بالنسبة الى الجنس اآلخر، وليس عورة بالنسبة الى
جنسه، لعدم وجوب الستر. وكذلك الوجه والكفين للمرأة، اذا قلنا بجواز كشفهما، كما هو
الصحيح، ليسا بعورة. وكذلك جسم المرأة لزوجها ليس بعورة.
نعم، ال نستطيع لغويا التنازل عن اصطالح العورة عن االعضاء التناسلية حتى حين جواز
كشفها. الن التلقين االجتماعي اللغوي قوي بالنسبة اليها جدا. فتكون عورة في كل حال.
نتج من ذلك: ان اصطالح العورة، كما قلنا قبالً ناتج عن وجوب الستر وليس العكس.
كما نتج من ذلك، ان المهم فقهيا ليس هو عنوان العورة، بل ما يجب ستره من جسم االنسان
بعناوينه التفصيلية الخاصة. كجسم المرأة وشعرها من االجنبي وجسم الرجل عن المرأة
االجنبية وهكذا ولنا الحرية بعد ذلك ان نسمي هذه الذي تثبت وجوب ستره فقهيا عورة ام ال.
وان كان المصطلح اللغوي على ذلك فعال. اال ان المسألة تبقى لغوية اكثر منها فقهية.
وينتج من ذلك ايضا: انه متى ورد في دليل فقهي كالسنة الشريفة لفظ العورة، كقوله (ع
يحرم نظر المسلم الى عورة اخيه المسلم فاننا ال نفهم منها الملك وجب ستره. الن هذا معنى
مترتب على الحكم، وليس موضوعاً له. واما هو قدر متيقن كونه عورة عرفا هو االعضاء
التناسلية ال غير. او بتعبير آخر: انه ال يوجد ما هو عورة بغض النظر عن الحكم سواها.
وينتج مما قلناه ايضا، امر اخرى للفهم المعنوي، وقد يثبت عرفا، وقد يثبت عقال او باي وجه
نظر اخرى.
اذ قد يشعر الفرد ان النقائص التي في جسمه كالتشويه مثال مما يجب ستره. فهو اذهب االعت
عورة. كما قد يشعر ان النقائص التي في نفسه كقلة الذكاء او سرعة الغضب او غيرها عورة.
كما قد يشعر انه على العموم (عورة) الن محتواه الداخلي اقل بكثير مما يظنه اليه الناس
ويفهمونه. وان االصلح له هو الستر من جميع الجهات لو امكن ! !
كما قد يشعر ان المزابل والخرائب عورة. الستهجان النظر اليها، او قل: الن من يرى رجحان
سترها، وان لم يمكن.
ومن هذا االتجاه ورد قوله تعالى: فأواري سوأة اخي. حيث عبر عن الجثة بالسوأة او العورة.
الن االفضل سترها بكل صورة. والن الفرد في جثته يكون من النقص بحيث قد يستشعر م
النقص الذاتي له وانه حقير اساساً. االمر الذي ال يدري حال الو يدري الفرد لنفسه. فمن هنا
جاء لزوم ستر الجثة قبل دفنها. وبنفس دفنها ايضا.

ما يجب ستره للرجل:

وهذا ينقسم الى قسمين:

القسم الاول: ما يجب على الرجل ستره عن الرجال والمحارم من النساء.

القسم الثاني: ما يجب ستره عن الاجنبيات من النساء.

اما القسم الاول: فهو عضو الرجل التناسلي والبيضتين وحلقة الدبر وقيل بالحاق العجان

ولو بنحو الاحتياط الوجوبي. وهو اللحم الفاصل بين الدبر والبيضتين.

وهذا المقدار اجماعي، واما سائر بدن الرجل، فلا يجب ستره عن الرجال ولا من المحارم من

النساء، والدليل فيه اصالة البراءة الخالية عن المعارض. اذ لا دليل على وجوب الستر فيه.

وما ورد اما ضعيف سنداً او محمول على الاستحباب.

والمحارم من النساء هن النساء اللاتي يحرم على الفرد الزواج منهن ابداً. ويترتب على ذلك

شرعا جواز النظر بغير شهوة الى جسم بعضهم البعض.

وهن الواردات في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم

وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة

وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخ

بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم.........الخ الاية()

وبحسب التفسير الفقهي المتسالم عليه لهذه الاية الكريمة. فقد استثنى الله سبحانه و

جواز النكاح للنساء ومن ثم من حرمة النظر اليهن عدة عناوين:

اولاً: (امهاتكم) والام من ولدت الفرد مهما تصاعدت الانتساب من طرف أي من الابوين.

ثانياً: (بناتكم) والبنت من ولدها الفرد مهما تنازلت الانتساب من طرف الك الجنسين.

ثالثاً: الاخوات: وهن بنات الاب او الام او هما معا بالمباشرة ولا يشمل اخوات الاب والام

لانهن عمات وخالات مذكورات في الاية الكريمة.

رابعاً: (عماتكم) والعمة هي اخت الاب بمعناها الواسع الشامل للاجداد مهما ارتفعوا من كلا

طرفي الوالدين.

خامساً: (خالاتكم) والخالة هي اخت الام بنفس المضمون.

سادساً: (بنات الاخ) والبنت هنا يراد به النسل مهما تنازل. الا ان الاخ لا يراد به الا الصلبي

او المباشر، والا لزم حرمة بنات العم لانهن بنات اخ الاب. وهو مسلم العدم فقهيا.

نعم نسل الاخ على العموم اعني من اولاده وبناته مشمول للحكم.

سابعاً: (بنات الاخت) والبنات منظور اليها كالسابق. واما الاخت فهي المباشرة، والا لزم حرمة بنت العمة لانها اخت الاب وهو خلاف الضرورة الفقهية.

ثامناً: (امهات نسائكم) والام مأخوذة هنا على سعتها فأم الزوجة وجدتها مهما تصاعدت مشمولة للحكم. الا ان (نسائكم) لا يشمل زوجات الوالد طبعاً. ولذا جاز للرجل الزواج من ام زوجة ولده. والحكم في الاية لام الزوجة شامل لما بعد طلاق الزوجة ايضا اجماعا واستصحابا، سواء في الحكم بحرمة النكاح او الحكم بجواز النظر.

تاسعاً: (وربائبكم اللاتي في حجوركم) والربيبة هي بنت الزوجة. وتشمل حفيداتها ايضا واولادها وبناتها على الاظهر. بعد الغاء عنوان (الحجور) المأخوذ في الاية من قبل الفقهاء اجماعا. وانما اخذ فيها بسبب النظر الى الغالب.

الا انها لا تشمل ربيبة الابن، كما لا تشمل العكس. اعني ابن الزوج لانه داخل تحت قوله: وامهات نسائكم.

عاشراً: (حلائل ابنائكم) والحليلة اشمل من الزوجة الاعتيادية، فان المراد بها ما حل بالنكاح الدائم والنكاح المنقطع وملك اليمين. كما ان الابناء يشمل النسل مهما تسافل ذكوراً واناثاً. وهذا يشمل ما بعد الطلاق ايضا، فلو طلق الولد زوجته المدخول بها، بقيت حراما على والده نكاحاً ويجوز النظر اليها. ولا يجوز للولد النظر اليها بعد العدة الرجعية.

احد عشراً: الرضاع. فان يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كما قام عليه الاجماع والسنة الشريفة. لا فرق في ذلك لكل الانساب المحرمة والجزئية الا الاثر.

والاية الكريمة تعطي مثالين للرضاع هما: الام من الرضاعة والاخت منها. وهما اقرب مثالين بطبيعة الحال الى حياة الفرد. لكنه لا يعني الانحصار. فمثلا زوجة الاب من الرضاعة وزوجة الابن من الرضاعة وغيرهن من العناوين النسبية اذا اصبحت صادقة بالرضاع كانت مشمولة للحكم في الاية الكريمة.

ومحل الشاهد من هذا كله انه حسب القاعدة الفقهية ، انه يجوز للنساء المحرمات في هذه الاية ان ينظرن الى جسم الرجل المحرم عليهن ولا يجب على الرجال الستر منهن. ما عدا ما ذكرنا من الاعضاء التناسلية.

لكن ينبغي الالتفات الى ثلاثة امور:

الامر الاول: انه يجب ان يكون النظر بغير شهوة. وفي اللغة الفقهية: ان الجواز مشترط بعدم الريبة. فلو حصلت الشهوة حرم النظر ووجب الستر.

الامر الثاني: ان جواز الكشف بهذا المقدار اعني اغلب الجسم هو بحسب مرتبة الحرام والواجب. ولا يبعد ان يقال بالاستحباب او بالاحتياط الاستحبابي بالنسبة الى بعض الجس

جاز كشفه. كما بين السرة والركبة كله. وكالتحرك مع العري حركات تكون مظنّه الاثارة، فاذا
حصلت الاثارة حصلت الحرمة. وتورط الفرد فالاولى له حسن التصرف عندئذ.

الامر الثالث: ان جواز النظر خاص بمن ذكر في الاية الكريمة، بخلاف الحرمة المؤبدة للنكاح. فانها شاملة للمطلقة تسعاً. ومن هنا لا الملازمة بين الحرمة والجواز فيها. وانما المناط في الحرمة والجواز كونهن مذكورات في الاية. واما المطلقة تسعاً، فهي حرام مؤبد الا انه لا يجوز النظر اليها بعد طلاقها التاسع والى الابد. وان جاز لاب المطلق وابنه النظر لشمول الاية لهما. كما هو واضح مع ادنى تفكير.

هذا كله في الحديث عن القسم الاول.

واما القسم الثاني: وهو ما يجب على الرجال ستره عن النساء الاجنبيات.

فهذا غير متفق عليه على عمومه. لاننا لا يمكن ان نقول بالتلازم من الطرفين بين حرمة النظر ووجوب الستر. والا وجب ان نقول بوجوب الحجاب الكامل للرجل كالمرأة. وهو امر خلاف السيرة القطعية وخلاف الضرورة الفقهية.

ومن هنا اختلف الفقهاء على شكلين:

الشكل الاول: ان نقول اننا وان نفينا التلازم بين الحكمين من الطرفين. بمعنى انه اذا حرم النظر لم يجب الستر، ولكن اذا جاز الكشف جاز النظر. فالكشف جائز للرجل. اذن فنظر المرأة اليه جائز.

الشكل الثاني: ان نقول: ان ادلة غض النظر عن المرأة لا يراد بها المرأة بالتعيين بل يراد بها أي جنس بالنسبة الى الجنس الاخر. فكل شيء يحرم للرجل ان ينظره من المرأة، وهو كل الجسم الا الوجه والكفين، يحرم كذلك على المرأة ان تنظره من الرجل.

وهذا الشكل من اشكال التجريد عن الخصوصية، راجح وعرفي. ولا دليل على ما قيل في الشكل الاول من انه اذا جاز الكشف جاز النظر. الا بحسب تقريبات ذوقية استبعادية لم تقم عليها حجة معتبرة. فالصحيح هو حرمة النظر الى غير الوجه والكفين من الرجل.

بل قيل بحرمتهما ايضا على المرأة، لان الاستثناء ورد في المرأة ولم يرد في الرجل، فدليل الحرمة عام لكل جسمه.

الا ان هذا ليس بصحيح، لاننا كما ندرج دليل الحرمة عن الخصوصية عرفا، يمكن ان ندرج دليل الاستثناء عن الخصوصية عرفا، فيكون الرجل مشمولا للاستثناء من الحرمة، فيجوز نظر المرأة الى وجهه وكفيه بدون ريبة.

اما ما يجب على الرجل ستره من جسمه فامران متيقنان:

احدهما: الاعضاء التناسلية ونحوها التي قلناها في القسم الاول فانها يجب سترها عن الرجال فضلا عن النساء. وعن المحارم فضلا عن الاجنبيات.

ثانيهما: ما يلزم من كشفه الفتنة ويكون سببا لاثارة الشهوة. فان كشفه حرام سواء لزم من ذلك الفعل اولا، فانه سبب غالبي وطبيعي لذلك.

الا ان هذا يتحدد بمقدار سببه فلو علم عدم اثارته للشهوة، كما لو كان الناظر اجنبية مرة مثلا، ارتفعت الحرمة.

واما ما كان خارجا عن هذين الامرين، فاصالة البراءة دليل على جوازه او اجماع على الحرمة في البين. ولذا تكون الفتوى بالحرمة اقرب الى المجازفة. نعم، لابد من القول بالاحتياط الاستحبابي فيه، ولو خروجا عن مخالفة القائلين بالحرمة او الاحتمال اثارة الشهوة مهما كان احتمالا ضعيفاً.

الا ان جواز الكشف اذهب المعنى للرجال لا يعني جواز النظر اليهم من قبل النساء. بل يجب على المرأة ان تغض النظر عن الرجل الاجنبي في غير وجهه وكفيه بما فيه رقبته وذراعه وساقه وغير ذلك. نعم، اذا قلنا بجواز كشف ظاهر القدم للمرأة وجواز النظر اليه، كما سيأتي، قلنا ذلك عنا ايضا.

ما يجب ستره على المرأة:

وهو كل الجسم ما عدا الوجه والكفين، وظاهر القدمين –وسيأتي الكلام فيه–.

واما الكلام فيه – وهو غير موجود. الا اننا قلنا ان هذا غير موجود. واما

وليس دليله هو الملازمة بين حرمة النظر ووجوب الستر. الا اننا قلنا ان هذا غير موجود. واما دليله الاجماع وظاهر بعض الايات الكريمة قوله تعالى: وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن......الاية() .

والخمار ما تلف به المرأة رأسها. والاية تأمر ان يكون الخمار واسعا، بحيث يشمل (الجيوب) وهو ظاهر الصدر. فتكون هذه المتطقة من الجسم مستورة به. يعني ان ما يخرج من الجسم بعد لبس (الثوب) يجب ستره بالخمار او القناع.

والثوب لا يستر الوجه واليدين عادة وعرفا، ولا الخمار يسترهما كذلك. فالاية غير دالة على وجوب سترهما. والاخبار انه دالة على الجواز، مضافا الى اصالة البراءة() بعد عدم اعتبار الدليل على الحرمة.

وجو ز اوجك شفه او ان لم يكن المزا مجل ز اوجل النظر اليه ع القل. الا انه الواً: مورد البراءة، بعد كونه
خارج اعن القدر المتيقن من الاجماع. وثانياً: اننا نفهم من الاخبار المجوزة للكشف جواز
النظر اذا المزالمة منعدمة ع القل الا انها غير منعدمة استظهارا وعرفا. وتمام الكلام في محله.
فهذا ما يجب على المرأة ستره عن الرجل الاجنبي. واما الرجل المحرم، فيمكن ان نفهم من
آيتين:
الاية الاولى: الخاصة بالنساء والتي يقول فيها: ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن اوآبائهن او
بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن او اخوانهن او بني اخوانهن او بني اخواتهن او نسائهن او
ما ملكت ايمانهن او التابعين غير اولى الاربة من الرجال او الطفل الذين لم يظهروا على
عورات النساء......الاية() .
فقد استثني من وجوب الستر والحجاب عدة عناوين:
اولاً: (ابائهن) الشامل للاجداد مهما تصاعدوا.
ثانياً: (آباء بعولتهن) يعني اب الزوج او آبائه مهما تصاعدوا في طرف الآباء او الامهات.
ثالثاً: (ابنائهن) الشامل للابناء والاحفاد مهما تنازلوا من الجنسين أي من نسل البنات او الابناء
رابعاً: (ابناء بعولتهن) يعني ابن الزوج واحفاده مهما تنازلوا من الجنسين ايضا.
خامساً: (اخوانهن) ويراد به عادة الاخ القريب. واما البعيد فيكون عم او الخال. غير ان
الصحيح عدم وجوب التستر من العم والخال ايضا لكونهم مشمولين للاية الاخرى السابقة في
قوله (وبنات الاخ وبنات الاخت).
سادساً: (او بني اخوانهن) مهما تنازلوا ايضا من الجنسين.
سابعاً: (او بني اخواتهن) مهما تنازلوا ايضا من الجنسين.
ثامناً: (او نسائهن) فان نظر المرأة الى المرأة اجمالا جائز.
وكون المرأة منسوبة الى صاحبتها ليصدق قوله (او نسائهن) غير محتمل فقهيا، بل الحكم
عام، والقيد غالبي.
تاسعاً: (غير اولى الاربة من الرجال) يعني الرجال الفاقدين للشهوة الجنسية اما للمرض او
للشيخوخة وهذا او لم يفت به الفقهاء بصراحة الا انه ثابت بنص القرآن.
وكونهم من (التابعين) ايضا غير محتمل ان يكون مقيدا للحكم فقهيا، بل الحكم عام والقيد
غالبي.
عاشراً: (ما ملكت ايمانهن) والاطلاق يشمل المملوكين من الرجال والنساء. بل اختصاصه
بالنساء غير ظاهر. الا ان يكون مشمولا لقوله قبل قليل:
او نسائهن.

فالحكم خاص هنا بالعبيد المملوكين، والفقهاء وان احتاطوا في مورد الا ان الاية الكريمة ظاهرة في الجواز. والاخبار متعددة في الشعر والساقين، وهو ايضا مقتضى اصالة البراءة.

واذا الحقنا بالساقين الذراعين، بالتجريد عن الخصوصية، بقي سائر البدن غير الرأس والساقين والذراعين، مشمولا للحرمة، لان الاية مقيدة بصحيحة يونس بن عمار ويونس بن يعقوب ().

احد عشر: الاطفال (الذين لم يظهروا على عورات النساء) فان الطفل غير المكلف فلا يجب الحجاب منه.

واما القيد: (الذين لم يظهروا على عورات النساء). فهو غالبي وليس مقيدا من الناحية الفقهية. على انه من المحتمل كون المراد من العورة امراً معنوياً لا جسدياً يعني ان يكون الطفل غير مطلع على حال المرأة من الناحية النفسية والعقلية ونحوهما. وهو ايضا قيد غالبي. والمهم مجرد ان يكون الطفل لم يبلغ حد التكليف.

الاية الثانية: هي الاية التي سمعناها في محرمات النساء على الرجال اذا فهمنا منها العكس، وان ما يجوز او لا يجوز للمرأة تجاه الرجل: اعني من النكاح والنظر، يثبت للرجل تجاه المرأة ايضا.

وقد سبق نص الاية الكريمة ولكن نحاول الان ان نفهم من جديد في حدود العناوين الواردة فيه:

اولاً: (امهاتكم) وبازائه الاب والاجداد للمرأة.

ثانياً: (بناتكم) وبازائه الاولاد والاحفاد لها.

ثالثاً: (عماتكم) وبازائه اعمام المرأة واعمام ابائها وامهاتها اعني اجدادها وجداتها.

رابعاً: (خالاتكم) وبازائه اخوال المرأة واخوال آبائها واجدادها وامها وجداتها.

خامساً: (بنات الاخ) وبازائه ابناء الاخ.

سادساً: (بنات الاخت) وبازائه ابناء الاخت.

سابعاً: (امهات نسائكم) وبازائه اباء الزوج.

واكثر هذه العناوين موجودة في الاية الاولى ايضا. الا ان الفهم العكسي الذي نفهمه الان قلما يمكن الالتفات اليه، فاحتاج الامر الى النص عليه ضمن اية اخرى.

ثامناً: (حلائل ابنائكم) وبازائه للمرأة زوج البنت والحكم فيه مسلم. وان لم يذكر في الاية الاولى.

تاسعاً: (ربائبكم) يعني بنت الزوجة كما قلنا، وبازائه ابن الزوج وهو مشمول ايضا لقوله تعا
(ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء)، لانها زوجة ابيه. كما هو مشمول لقوله سبحانه: (اوابناء
بعولتهن) من الاية الاولى.

عاشراً: الرضاع، وقد سبق فيه بعض الكلام ويأتي مفصلاً في كتاب النكاح. والحكم فيه اجم
مسلم.

بقي علينا ان نعكس الفهم من الاية الاولى ايضا. لنرى موقف الرجال من النساء. ولا حاجة لنا
–بعد كل هذا الحديث– الا للاشارة الى اربعة موارد:

اولاً: (او نسائهن) وبازائه نظر الرجل الى الرجل.

ثانياً: (ما ملكت ايمانهن) وبازائه نظر الرجل الى جاريته وهو اوسع من نظر المملوك الى
سيدته بكثير، كما ثبت فقهيا.

ثالثاً: (الطفل) وبازائه الطفلة، فيجوز النظر اليها ونظرها للرجال ما لم تصل حد التكليف...
غير العورتين. وان كان الاحوط بدلا الشرعي يقتضي اكثر من ذلك بكثير. واما اذا اثار الشهوة او
كان النظر بشهوة، كان حراما.

رابعاً: (غير اولي الاربة من الرجال) وبازائه غير اولات الاربة من النساء. و
هذا منصوص عليه في اية اخرى بالدلالة المطابقية لا العكسية في قوله تعالى: والقواعد من
النساء اللاتي لا يرجون نكاحا فليس عليهن جناح ان يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة وان يستعف
خير لهن.

وهي كالنص باستحباب الحجاب لهن دون وجوبه وقد ايدته الروايات. وبعد هذه الجولة يحسن
ان نمر على عدة امور:

الامر الاول: النساء الكافرات، يجب عليهن الحجاب الاسلامي ويستحققن العقاب على تركه
بناء على تكليف الكفار بالفروع، كما هو الصحيح. الا ان الكافر عاص بعقيدته وسلوكه
للدين الحق.

ولكن يجوز النظر اليهنّ بدون شهوة. فتكون حرمة النظر خاصة بالمسلمات.

ففي معتبرة السكوني() عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): لا حرمة لنساء
اهل الذمة ان ينظر الى شعورهن وايديهن.

ولا اقل من جريان اصالة البراءة مع عدم الدليل المعتبر الحاكم عليه.

الامر الثاني: في موثقة() عبد الله بن مصعب. قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس
نوهتني لا اومن اذا همنال ،جولعلاو داوسلا لهاو بارعالاو ةماهت لها سوؤر ىلا رظنلاب
الحديث.
والاشكال في هذه الرواية من عدة جهات نذكر اهمها:
اولاً: الطعن في السند بعبد الله بن مصعب راوي الخبر، فانه غير مسلم الاعتقاد.
وجوابه ان فساد الاعتقاد لا يقتضي رد الرواية مع وجود الوثاقة كما ثبت في محله. وقد ثبت
توثيقه.
ثانياً: انه قال: الى رؤوس اهل تهامة، ولم يقل الى نسائهم او رؤوس نسائهم حتى يكون السؤال
عن الحجاب فتكون الرواية اجنبية عن ذلك بالمرة.
الا انه يمكن تقريب ذلك: بان السؤال انما حصل عن الرؤوس، فلماذا خصّ الرؤوس. ولم يقل:
النظر الى اهل تهامة مع انه النظر الى رؤوس محرم او وضوح الاستثناء في ذلك بسبب انفسهم والسبب
النساء وشعورهن، فكيف يكون هذا استثناء من ذلك. ويؤيده اخذ عنوان: النظر ولم يقل اللمس مع
او التعامل معهم او غير ذلك. وبهذا تكون الرواية اقرب الى الظهور بالمطلوب بلا اشكال.
ثالثاً: تذكير الضمير في قوله: اذا نهين لا ينتهين ذلك الامر المذكور يعجل الحكم كأنه غير مرتبط
بالنساء ولا اقل من احتمال ذلك.
وجوابه من وجوه، نذكر منها اثنان:
اولاً: احتمال جواز ارجاع الضمير المذكر الى المؤنث في صورة الجمع، بل هو اكيد الحصة
وارد في قوله تعالى: والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا. ومحاولة تأويلها() يخرجها
عن ظاهر القرآن حجة على القواعد العربية. كما هو حجة على الحكم بلا شك. وظاهرها بلا
الشرعي.
ثانياً: ان المراد ليس النساء وحدهن بل مجموع المجتمع الذي يتحدث عنه الامام (ع)، ولا شك
بجواز رجوع الضمير الى مجموع الاناث والذكور مذكراً. فنفهم من ذلك ضمناً ان النساء
ايضا لا ينتهين. وهذا هو المطلوب.
والرواية واضحة في التعليل بقوله لانهم اذا نهين لا ينتهين. فتكون شاملة لكل امرأة يكون
حالها انها اذا احترمت بالحجاب او نهيت من الانكشاف لم تطعك اذ انها صاغية واستمرت على
سلوكها.
وبهذا ندفع احتمال ان يكون للعلوج واهل السواد والاعراب اية خصوصية، وانما هو مورد
الحكم. والحكم اعم منه بقرينة التعليل ويشمل من كان كذلك من النساء على الاطلاق.

امل ةأرملا فاشكنا زاوج يعني ال امك .ةوهشب هزاوج يعني ال رظنلا زاوج نا ظحالن نا يغبنيو
.نيزاوجلا نيب مزالتلا مدع نم هانلق

زوجي امك انهف .ةأرملا هاجت لجرلا فيلكتو لجرلا هاجت ةأرملا فيلكت نيب مزالت كانه ،معن
.باجحلا يف يصاعلا لجرلا ىلا رظنلا زوجي كلذك ،باجحلا يف ةيصاعلا ةأرملا ىلا رظنلا

حيحص اذه :لوقن .هيلع باجحلا بوجو مدعل باجحلا يف ايصاع نوكي ال لجرلا نا :ليق ناف
.ءاسنلا ماما ةديدع ءازجا همسج نم رهظيو (يتبرج) نيح اما .يدايتعالا هعضو ىلا ةبسنلاب

عم رتسلاب يبوجولا رمالا ةعاطاب الو رتسلاب يبابحتسالا رمالا ةعاطال دادعتسا ريغ ىلع وهو
طايتحالا ناك ناو .ةياورلل مومشملا نوكيف (نوهتني ال مهتيه اذا) نيذلا نم اذهف .ةراثالا
.دراو اضيا كرتلاب يبابحتسالا

مل امهزرباو درفلا ىصع ولف ،نيتروعلل ةلماش ريغ ةياورلا ةلالد يعنا ،نومضملا اذه نا ريغ
دودح يف .زاوجلاب صاصتخالا طوحالا لب . ناك نيسنجلا يأ نم .امهيلا رظنلا نيرخالل زجي
تحبصا ثيحب ،كلذ نم رثكا ةأرملا تبرجت ولف ،هفشك مهسفنالا ةاصعلا كئلوا يضري ام
.تادتعملا نع ةجراخلا ءازجالا ىلا يعنا .اهيلا رظنلا زجي مل ، ًانمض ولو مهدنع ةقوتمم

:هل ضرعتلا نسحي امم :ثلاثلا رمالا
ناك اذا ،هتروصل لماش ريغو ،ناسنالا صخشب صاخ رظنلا نع يهنلاو رتسلاب رمالا نا
.هسفن درفلا عدخي نا نود نم .نويزفلتلا يف ةروصلا اهيف امب .ةوهش نودب رظنلا

.باجحلا قلطم ىلا ثيدحلا رجناف ،ةالصلا يف ةروعلا رتس نع ثدحتن انك اننا :عبارلا رمالا
اجرلل هفشك مرحي ام رادقمب لاجرلا ىلا ةبسنلاب ليلدلا بسحب ةالصلا يف هرتس بجي امو
يعني ،بناجالا لاجرلا ىلا هفشك مرحي ام رادقمب ةأرملا ىلا ةبسنلابو .ناتروعلا وهو نيرخالا
.ةغلابلا ةرحلل نيفكلاو هجولا ادع ام مسجلا لك وهو .مراحملا ريغ

عم ةأرملاو لجرلا فيلكت يف طايتحالا هيلع بجي ،لكشملا ىثنخلا ىلا ةبسنلاب :سماخلا رمالا
كلذكو ،امهريغ وا ةالصلا يف ءاوس ،امعم امهل زوجي ال امع يهتنيو امعم امهيلع بجي ام دجويف
نكي مل ام هيفكوههجو ريغ ىلا ءاسنلا الو لاجرلا رظن زوجي الف هيلا ةبسنلاب ريغلا فيلكت
.هيلع ةمرحلا تناكو هيلا نيسنجلا رظن زاج الاو (نوهتني ال مهتيه اذا نيذلا)

.ىلاعت هللا ءاش نا راثالا باتك يف يتأي اذهف لكشملا ىثنخلا وه ام نكلو

لكش اماو ،امهمسج نم هرتس بجي ام رتس امهباجح يف ةأرملل اعرش مهملا نا :سداسلا رمالا
تف ةنتفلل ةريثم نكت مل ام .قالطالا ىلع رابتعالا رظنب ةذوخام ريغف ةرتاسلا بايثلا
.ةمرحم

فالعباءة والملائة وغيرها كلها مجزية شرعا. بل القرآن الكريم واضح في عدم ضرورة فل
الجسم بالعباءة او نحوها، الانه سبحانه يقول: وليضربن بخمرهن على جيوبهن. وهذا واضح
بجواز الخروج شرعا الى الشارع بالثوب والخمار اذا رتس الرأس والصدر. بدون زيادة على
هذا المقدار من الثياب.
نعم، هو واضح ايضا بان الثوب، كان على الطريقة القديمة التي لم يكن في الوسط
حزام......... الامر الذي يستر ركوي المرأة تماما حتى حجمه الخارجي. وهو الاولى جدا، بل
لعله يكون واجبا على بعض المسالك الفقهية، وهذه هي المزية الرئيسية للعباءة ونحوها مما
يستر الوركين فتكون راجحة بلا اشكال.
الامر السابع: ما يجب على المرأة ستره عن النساء، بل وحتى المحارم من الرجال – بدون
شهوة – ليس الا عورتاها: القبل والدبر والاحوط شمول الحكم بالحرمة للحمتين المكتنفتين لل
وللعجان ولا تشمل الركب، وهو بمنزلة العانة للرجل. ومن هنا امكن ان تقف عارية مضمومة
الرجلين، لتطبق هذا الحكم. كما ذكرنا في بعض كتاباتنا الفقهية.
وبالرغم من اننا اطلنا فلم نتكلم الا عن المسائل الاساسية في الحجاب وبعض الفروع. ويب
الباقي موكول الى الفقه. وهم عادة يذكرونها في كتاب النكاح. وانما ذكرناها في كتاب الصلاة
باعتبار الحكم بوجوب الستر فيها.

فصل

اهم تفاصيل النية

تكلمنا في فصل من كتاب الطهارة عن حقيقة النية. والان نتكلم عن تفاصيلها، وخاصة ف
الصلاة.

فقد اعتبر الفقهاء وجوب قصد القربة في الصلاة. وذكروا انه ال ينبغي قصد الرياء وال العج
فيها. وقالوا: انه يجب القصد الى امور اربعة: القربة واسم الصلاة من الصبح او الظهر او
غيرها، والحكم من الوجوب واالستحباب، والقصد من االداء والقضاء.

ومعه فينبغي ان نتكلم حول ذلك في عدة جهات:

الجهة االولى: في معنى القربة فقهيا.

قال في العروة الوثقى() : فحال الصالة وسائر العبادات حال سائر االعمال واالفعال االختيارية
كاالكل والشرب والقيام والقعود ونحوها من حيث النية. نعم تزيد عليها باعتبار القربة فيها
يكون الداعي والمحرك هو االمتثال والقربة ولغايات االمتثال درجات.

احدها وهو اعالها: ان يقصد امتثال امر الله النه تعالى اهل للعبادة والطاعة. وهذا ما اشار
اليه امير المؤمنين عليه السالم بقوله: الهي ما عبدتك خوفا من نارك وال طمعا في جنتك بل
وجدتك اهال للعبادة فعبدتك.

الثاني: ان يقصد شكر نعمه التي ال تحصى.

الثالث: ان يقصد به تحصيل رضاه والفرار من سخطه.

الرابع: ان يقصد به حصول القرب اليه.

الخامس: ان يقصد به الثواب ورفع العقاب. بان يكون الداعي الى امتثال امره رجاء ثوابه
وتخليصه من النار.

واما اذا كان على وجه المعاوضة، من دون ان يكون برجاء اثابته تعالى فيشكل صحته. وما
ورد من صالة االستسقاء وصالة الحاجة، انما يصح على الوجه االول، انتهى.

وانما نقلنا هذه العبارة بصفتها تمثل االتجاه المشهور بين المتأخرين، ولنا عليها عدة تعل
ضمن عدة امور:

االمر االول: ما قاله من ان حال الصالة حال غيرها من االفعال من حيث النية.

وهذا على االجمال صحيح، وال حاجة الى ان نأخذ االمر الفقهي او العرفي اخذا عقليا او
فلسفيا، فنتحدث عن مبادئ االختيار ونحو ذلك. والشك ان الفرد في أي عمل كان اذا سئل عن

من عنام كانه ناك اذا باوجلا هلاب يف رطخي نا لقا ال وا .ؤكلتل بلا بيجي هناف ،هلمع ةيوه
التلفظ به، واو ناك دق هأدب تلقائيا من دون مزيد من التفككير.
اذلو .كلذ من رثكا – رشبلا لامعا من اهتفصب – اهريغ وا ةالصلا من تاداب العب في داري الو
اذهو .هلاب يف رطخي هنا من لقا ال وا .هب باج ال هلمع ةيوه نع لئسُ ول درفلا نا ءاهقفلا لاق
.ال ما حضاولا وا يليصفتلا ينهذلا راطخالا لصح ءاوسو ،ال ما هب ظفلتلا لصح ءاوس ،يفكي
ويُ ءاهقفلا اهيلا ريشي التي بالمعنى النية الى ةراشا ةيا ةفيرشلا ةنسلا في دجن ال اذلو
عليها. وانما المهم ان يتوضأ الفرد وان يصلي. ويمكن ان نستفيد من قوله تعالى: اذا قمتم ال
الصلاة فاغسلوا وجوهكم......... ان نستفيد امرين:

1- انه لم يقل: فانوا واغسلوا وجوهكم وايديكم. الامر الذي يكون كالنص في اهمال
   هذه الجهة.
2- انه قال: اذا قمتم الى الصلاة، بمعنى حصول الهمة والارادة فيها. سواء قلنا انها بعد
   النوم او بدونه. اذن فالمكلف يعلم بوضوح ماذا يعمل. وهذا يورورض. واما اكثر
   من ذلك، كما لو قال: فأنووا واغسلوا وجوهكم......فال.

الامر الثاني: انه تزيد العبادة على غيرها بقصد القربة. ولا يريد به الا مجرد توجه الارادة
والهمة الى العمل –كما اشرنا– من اجل الله سبحانه او امتثال الامر، وهذا يكفي والزائد عله
من تسويل الشيطان.
وفي عبارة العروة شيء من التسامح لان فسر القربة بانه قصد الامتثال والقربة. فقد اخ
القربة في تعريفها. وهذا هو الدور في اصطلاحهم. فاننا اذا لم نكن نفهمها قبل ذلك –كما هو
المفروض– لا نزيد فهماً لها من هذه العبارة.
الامر الثالث: قال ما مؤداه ان اعلى مقاصد العبادة هو ان يمتثل امر الله سبحانه لانه اهل
للعبادة.
وهذه العبارة فيها تسامح لمن يفهم. لان معنى الحديث الشريف الذي رواه هو رجحان العبادة
لله لانه اهل لها. وليس معناه: امتثال امره لانه اهل للعبادة وكم بين العبارتين من فرق. بالرغم
من ان كلا القصدين مجزيين.
ويمكن تحليل هذا الحديث الشريف ببعض التحليلات المقربة:
اولاً: اعبد الله اعترافا بعظمته.
ثانياً: اعبده اعترافا بالضعف تجاه مجده.
ثالثاً: اعبده طمعا برحمته (الخاصة).
رابعاً: اعبده انطلاقا من حبه.

خامساً : اعبه هدبعا امتثال الامر.

وهذا الاخير هو ادنى هذه المستويات حسب فهم هذا الكاتب القاصر المقصر. بالرغم من انه من اعلى واطوح المستويات الفقهية.

الامر الرابع: كان المقصد الثاني هو قصد الشكر للنعم الالهية التي لا تحصى.

ويقصد الفقهاء من ذلك: قصد الشكر الاجمالي عن مجموع النعم اجمالا. ووضوح: ان الصلاة او اية عبادة اذا كانت شكراً على شيء محدد من النعم، لكانت مقاصد للشكر ولم تكن مقاصد للامتثال. فتشكك لصحتها. وبعبارة اوضح، انها تكون صلاة شكر لا صلاة ظهر. فكيف تصح. ولعل قصد شكر النعم اجمالا، ايضاً كذلك. ولذا قلنا في بعض كتاباتنا ان الفقهية ان قصد ال في العبادات المطلوبة وجوباً او استحباباً مشكل ومخالف للاحتياط.

نعم، له وجه واحد، ربما قصده بعض المتعمقين من الفقهاء. وهو ان الفرد يمتثل امر الله سبحانه غير قاصد شكره. لكنه يرى الله سبحانه اهلا للامتثال والعبادة، باعتبار كثرة ال سبحانه عليه ومن اوراقه بحيث لا تحصى.

وبتعبير اوضح: قد اعطاني الله ما اريد فيجب ان اعطيه ما يريد. اعطاني النعم واعطيه العبادة. ولكنها عائدة بمصالحها الى العبد والله غني عن العالمين.

وبهذا لا تقع العبادة مقاصد للشكر، بل مقاصد للامتثال. ويكون الشكر مأخوذا في الكلام في الاتجاه العام للعبادة العبد. واقصد بالاتجاه العام اصل اقتناع الفرد باهلية الله سبحانه للعب كانت. لا هذه الصلاة بعينها او تلك.

ومثل هذا الامتناع وان كان الوقع موجزاً، الا انه ليس هو الغاية في الفهم. لان اهلية الله سبحانه للعبادة بكل تفاصيلها التي عرفناها، اعلى منه.

الامر الخامس: كان المقصد الثالث للعبادة في العبارة التي نقلناها تحصيل رضاه والفرار م سخطه.

وهذا مقام كريم، الا انه دون قصد اهلية الله سبحانه للعبادة التي يعبر عنها الحديث الشريف لان مقصد الحديث الشريف هو الذات مع ان الرضا والسخط وصفان زائدان على الذات. الا ان يراد تحصيل الرضا والفرار من السخط من اجل انه اهل للعبادة بمعنى يعرفه اهله.

وينبغي الالتفات الى ان هذا المقصد الثالث ينحل الى مقصدين مترتبين:

احدهما: وهو الاعلى تحصيل الرضا.

وثانيهما: وهو الادنى الفرار من السخط.

والوجه في كونه ادنى، بالرغم من جلالته، كونه ال يحتوي على اكثر من دفع الشر عن الفرد.
كل ام في الموضوع: انه يرى الشر من زاويةٍ سخطه سبحانه، والو يعتني العبد بالشرور التي
هي ادنى من ذلك.
االمر السادس: كان المقصد الرابع للعبادة: حصول القربة اليه. وقد اختلف الفقهاء في معنى
القربة، بعد البرهنة على استحالة حصول القرب المكاني منه سبحانه ووضوح ان قصد كقربه
سبحانه.
ويحسن ان نعطي صورة الختالفهم فقد ذكروا اقواالً:
اوالً: تحصيل الثواب في درجات الجنان.
وهذا قد يكون معقوالً، اال ان المؤلف العربي يدرك الفرق بينهما. فالن يرى ان قصد الثواب هو
من ادنى مقاصد العبادة. في حين اعتبر قصد القربة من مقاصدها الجليلة.
هذا التفسير على أي حال، ناشيء من الجهل بمعنى القربة، وسنعطي فيما يأتي فكرة موجزة
عنها.
ثانياً: ان المراد من القربة: القرب الروحاني الناشيء من مزيد التناسب في الكماالت.
وقد ذكره في المستمسك() واشكل عليه بانه خالف الظاهر منه او قيل له انه المراد.
ولم يذكر الوجه في كونه خالف الظاهر. فان كان مرادهم القرب المعنوي منه سبحانه فهو
المطلوب. وهذا يعني تكامل العبد في الدرجات العلى وهو سبحانه (رفيع الدرجات). وهو
تكامل روحي بطبيعة الحال او عقلي لو صح التعبير. وليس تكامل جسدياً باي حال، كالسم
والصالبة ونحوها !!!
وبهذا التفسير يتعين: ان يكون هو المراد، ولكنه في عين الوقت ذو اختالفات (هم درجات عند
ربهم) وكما شاهدناه ايضاً قال سبحانه (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض).
ثالثاً: القرب المكاني االدعائي. وهو الذي اختاره في المستمسك. وهو ناشيء من ذوق فقهي
يقول: ان الله سبحانه خاطبنا بصفته انساناً
(تنزيالً واعتداءً وافتراضاً) النه ال يطيق الخطاب باكثر من ذلك. فكان هذا لمصلحة فهمنا. ومن
هنا نص القرآن الكريم على ان لله سبحانه حب وبغض وغضب وكراهة وقرب وامر ونهي
ونحو ذلك كثير مما تم البرهان في الفلسفة المتعالية على استحالة اكثره على ذات الله سبح
واذا تم هذا الوجود التنزيلي، امكن ان نقول فقهياً: اننا نقترب فعالً من هذا الوجود التنزيلي
اقتراباً حقيقياً.

الا انه من المؤسف ان تلك المقدمة لا تنتج هذه النتيجة. لان الوجود التنزيلي لله سبحانه وتعا[لى]
عما يشركون، ليس هو الله بطبيعة الحال، بل هو من الاوهام الفقهية، والاقتراب من هذا
الوهم لا يجدي أي شيء امامه تعالى.

على ان هذا الاقتراب هل هو حقيقي او تنزيلي او روحي. كل ذلك غير ممكن. فالاقتراب
المادي او الحقيقي من الوجود التنزيلي لا معنى له، بل حصوله قطعي العدم ومخالف للوجدان.
وكذلك القرب الروحي لان الروح انما ترتقي الى ما يناسبها من المقامات الروحية، لا الى
الوجود التنزيلي المفترض.

واقرب تلك الاحتمالات نسبياً، هو الاقتراب التنزيلي الى ذلك الوجود التنزيلي. وهذا من
الغرائب لاننا احتجنا الى افتراض ذلك الوجود لله سبحانه للحاجة اليه، كما اشرنا، فما الحاجة
الى افتراض القرب التنزيلي؟

مضافا الى ان التنزيل والافتراض مجرد عملية ذهنية ليس لها واقع خارجي، اذن، فليس عندنا
الا افتراض القرب من دون واقع فهل يبقى لذلك صاحب المستمسك.

يبقى سؤال واحد: وهو اننا بعد ان ناقشنا الوجود التنزيلي (الفقهي) لله سبحانه، فكيف
الصفات الواردة به جل جلاله في كتابه الكريم. وهذا يحتاج الى بحث مستقل ليس هنا محله،
الا ان حاصله ان الصفات التي نطق بها القرآن الكريم ليست من الصفات المستحيل ثبوتها له
وجل.

فالصحيح ان هو قصد القربة هو قصد التكامل باتجاه الكمال المطلق. وهو كمال روحي او
عقلي او نفسي. على ان لا نفهم من الكمال الروحي: التكامل فيما يسمى بالعلوم الغريبة
كتسخير الجن او استعمال الطلسمات. ولا ان نفهم من التكامل العقلي: النمو في الفهم العلمي
والاجتماعي. ولا ان نفهم من التكامل النفسي تركيز الذات والاهمية في الرضا والغضب
والحزن والسمعة، وغير ذلك.

بل الامر فوق ذلك، لا يدركه الا اهله. فالصلاة معراج المؤمن الى الدرجات العلى التي
يستحقها من ربه العظيم.

ومن طرائف الفهم الفقهي للقربة ما حاوله بعض اساتذتنا من فهمها فهماً اجتماعياً، حيث قال:
وسبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل خدمة الانسان لان كل من عمل من اجل الله فانما
هو من اجل عباد الله، لان الله هو الغني عن عباده...... فالعمل في سبيل الله ومن اجل الله هو
العمل من اجل الناس ولخير الناس جميعا. وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك. واستشهد
بقوله تعالى: ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين والرجال والنساء والولدان. وم
الجواب على ذلك:

اولاً: ان الله سبحانه وتعالى قصد من الشريعة مصلحة الناس او سبيل الناس والمجتمع. ولين
ان العبد ينبغي ان يقصد ذلك. كما سنوضح.

ثانياً: ان الفرد سواء عمل لله سبحانه او للناس فسوف لن يفيد تعالى شيئاً، لان الله تعا
عن العالمين. انما يفيد ذاته فقط، سواء قصد النفع الدنيوي او الاخروي او التكامل الروحي.
كل ذلك مما يعود الى العبد نفسه.

ثالثاً: انه من الناحية الفقهية، لو قصد الفرد من سبيل الله سبحانه: سبيل الناس. وكان ي
سبيل الناس فتكون عباداته باطلة لا محالة. ولا ارى ان السيد المؤلف يرضى بهذه النتيجة.

رابعاً: ان قوله تعالى: في سبيل الله والمستضعفين... الخ. لو كان المراد به تعدد المقصود
من الشرك الخفي، بل هو من درجات الشرك الصريح وانما ذكر (المستضعفون) في الاية
الكريمة لامرين يمكن ادراكهما:

1- ان الله سبحانه وتعالى اخذهم بنظر الاعتبار، واعتنى بمصالحهم. كما هو الحال في
   سائر الشريعة.

2- انه سبحانه يريد ان يعطي بالدليل –ولو صح التعبير– المصلحة الدنيوية لهذا التشريع.
   فالعمل انما يكون في سبيل الله سبحانه، الا ان مصالحه الدنيوية تعود على
   المستضعفين. الامر الذي قد يعجل الفرد الاعتيادي يهتم اكثر بمصالحهم، الا انه في
   النتيجة قد تعود الى مصلحته.

خامساً: انه قد يراد من الاية تربية المستضعفين تربية دينية وتكاملية، وليس اعطاؤهم مز
من المال او تمكينهم من مزيد من صرف العمل.

ويؤيد ذلك: تفسير المستضعفين بانهم الناس الذين اقتضت تربيتهم وظروفهم الاجتماعية
الديني والابتعاد عن الشريعة، فيكون من الراجح العمل على تربيتهم لا محالة، من الناحية
الدينية.

واذا تم هذا الفهم، كانت تربيتهم في سبيل الله تماما. لانه نفع لي ماليك للفرد نفسه ونفع كم
ايضا، الامر الذي يقتضي توجههم كلهم الى الله سبحانه بالمقام المعنوي، كل على مستواه.

ولا اقل من احتمال هذا الفهم، الامر الذي يفند فهم السيد المؤلف، لانه اذا دخل الاحتمال بطل
الاستدلال.

وقد يخطر في الذهن: ان الاية تقول: ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين. فالام
هو القتال وهذا يبعد الفهم الذي قلناه قبل قليل.

وجوابه من عدة وجوه اهمها:

اولاً : ان القتال في الاسلام ليس للسيطرة والشهرة ونحوها، وانما هو للهداية نفسها. اذن فلم
يتعد الامر هذا الفهم المهم.
ثانياً : قد يكون المراد من القتال: قال الموبقات والفساد في المجتمع. او هو: جهاد النفس......
ونفوس الاخرين الذين لم يتم تربيتها.
وقد يخطر في الذهن ان السيد المؤلف تعرض الى عنوان (سبيل الله) ولم يتعرض لعنوان
(القربة). ونحن نتكلم عن الثاني لا عن الاول.
وجوابه:
اولاً : انهما شيء واحد عمليا، لان سبيل الله لا يعني الوصول الى ذاته تبارك وتعالى. وانما
يعني القرب المعنوي منه. وهو بعينه قصد القربة. فان فسرناه بما فسره به: في سبيل ا
اختلف عنه. وهذا ما ناقشناه ونفيناه.
ثانياً : انه اذا كان هناك فرق بين العنوانين، فان عنوان (في سبيل الله) اخص من عنوان
(القربة) واهم. فاذا كان الاهم بمعنى العمل للناس، فكيف بما دونه. فيكون الفهم الشامل
للعنوانين والمناقشة شاملة لهما ايضا.
وبعد كل ذلك، لا يجب على الفرد ان يقصد من عباداته اعلى المقاصد، بل يجب عليه قصد
احد المقاصد المجزية لا محالة، ويقصد الفرد عادة اقصى ما يراه هو مناسباً ، بحسب مستواه
العقلي والكمالي. وعلى العموم فان اكثر المقاصد التي عرفناها الى حد الان مجزية وصحيحة.
الامر السابع: كان المقصد الخامس للعبادة في عبارة العروة الوثقى السابقة: قصد الثواب ور
العقاب. والمراد ان يدري بها: الاخروي لا الدنيوي.
وينبغي ان نستذكر في هذا الصدد ما ورد من: ان قوما عبدوا الله طمعا في ثوابه فتلك عبادة
التجار وان قوما عبدوا الله خوفا من عقابه فتلك عبادة العبيد. وان قوما عبدوا الله حبا له (وا
شكرا له) او (لانه اهل لذلك) فتلك عبادة الاحرار.
اذن، فالطمع بالثواب ودفع العقاب من مدرجه من المقاصد الدانية في العبادة، وان كان مجزيا، لا
محالة لتطابق سيرة المتشرعة وامثال هذه الاخبار على ذلك.
نعم، يمكن رفع هذا المقصد بعدة اشكال، الى مستوى جيد اكثر مما عليه العامة:
اولاً : ان الثواب انما يكون جليل وجيدا، كعلامة على رضا الله سبحانه وعلى قربه المعنوي. لا
هو بمجرده: وبصفته لذة للبطن والفرج والنفس. وكذلك العقاب انما يكون مخوفا بصفته عل
على غضب الله سبحانه وانتقامه وبُعده. لا بصفته الما وخسرانا بمجرده.
ثانياً : ان نفهم من الثواب والعقاب، مصاديقهما المعنوية، وهي الكمالات الروحية والقرب
المعنوي واضدادها، فيعود الامر الى القصد العليا والصحيحة للقربة.

الامر الثامن: قال ام سمعنا في العروة: واما اذا كان على وجه المعاوضة، من دون ان يكون
برجاء اثابته تعالى، فيشكل صحته.

وتعليقا على ذلك، بعد التسليم بان المراد من الثواب والعقاب مصاديقهما الاخروية: انه ال
اشكال في صحة القصد. كل ام في الامر ان هذا القصد يشان من امور موجودة لدى عامة
المتدينين. وهو ان يشعر الفرد ان العمل منه، بغض النظر عن التوفيق الالهي واستحقاق
الثواب على العمل ال محالة بغض النظر عن سعة رحمة الله سبحانه. اذا سوف يجد ان
الثواب او دفع العقاب انما هو على سبيل المعاوضة.

ولدال دليل على صحة هذا القصد، ولو بسان مستوى الفرد مثل هذا الفهم: قوله تعالى: له ادلكم
على تجارة تنجيكم من عذاب اليم. والتجارة تعني المعاوضة بالفهم العرفي العام، بغض النظ
عن تفسيرات اخرى اللائقة الكريمة.

الامر التاسع: ل كان المطلوب من العبادة الثواب الدنيوي وهو على قسمين:

القسم الاول: امور معنوية نسبياً: كمن يصلي صالة الليل لتحصيل نور الوجه. كما قد ورد في
ذلك.

القسم الثاني: امور مادية نسبياً، كمن يصلي صالة الليل لسعة الرزق او طول العمر، كما
ورد به الاخبار ايضاً.

ول اشكال في البطالن لو جعل الفرد هذه الامور فائدة او داعيا محركا بحيالها واستقاللها.
ومع البطالن فتحقق هذه الامور لديه غير وارد. النها انما تترتب على العبادة الصحيحة.
معن يمكن تبريرها بعدة تبريرات تنحفظ معها عبادية العبادة، وتكون هذه الامور من سنخ
الثواب الذي يعطيه للعبد. كما لو صلى امتثاال الامر سبحانه، ولكنه رضى من الثواب باذه
المقدار، او طلب من ربه ان يكون ثوابه ذلك، فتصح العبادة النها بقصد االمتثال، ويترتب
عليها االثر النها صحيحة، وال يستحق الفرد اكثر من هذا الثواب الذي طلبه.

وهناك امور عبادية قد يأتي الفرد بها لجمع ترتب آثارها الوضعية، كالدعاء للمريض بقصد
الشفاء او الصدقة بقصد دفع البالء ونحو ذلك.

وال اشكال في انها وعلى الثواب باعتبار التصدق والدعاء ان استحبابها مطلوب. واو قصد االمتثال فضال عن
االخروي. وبدونه ال يستحق الثواب. اال ان قصد االمتثال في مثل هذه الثمرات يتضائل باالهمية
تجاه االثر المطلوب، فقد يقال: انها ال تقع عبادة، فال يترتب عليها االثر المطلوب.
ولو كان االثر المطلوب مرهونا بعباديتها لم يكن مسلماً ان ينبغي عبادة وقوعها عدم
حصل طبعا اما كما قلنا في قبل الليل صالة اال ان الدليل معها من ذلك. حيث يمكن ان نفهم
منه ترتب االثر ولو بدون قصد االمتثال. ولكن ال اشكال بانحصار ثوابه – ولو استحقاقه –

الاثر المطلوب. فلو طالب الفرد ربه يوم القيامة بالثواب على هذا العمل، لقال له: انك اردت به الشفاء -مثلا- وقد حصل، وليس لك ثواب آخر.

فهذا كله هو الكلام في الجهة الاولى.

الجهة الثانية: في معنى الرياء.

الرياء هو الاتيان بالعبادة من اجل اراءة الناس كلا او بعضا. يعني سواء كان الداعي الكامل للعبادة هو رؤية الناس او الداعي الناقص، فانه كله من الرياء.

والرياء من الشرك، كما نطقت به الروايات ونقلنا في فصل النية من كتاب الطهارة بعضها. لانه اشراك للمخلوق مع الخالق سبحانه في انجاز العمل. ويقال له يوم القيامة: خذ ثوابك ممن عملت له. ولن ينال الفرد منه شيئاً. وليس له من الله أي ثواب.

بل عليه العقاب، ويشمله كل الادلة التي دلت على عقوبات المشركين من الكتاب والسنة، وق
نقلنا منها في الفصل المشار اليه. اذ يقال، بالقياس من الشكل الاول: ان المرائي مشرك (كما دلت عليه الروايات) والمشرك عليه هذه العقوبات او تلك (كما دل عليه الكتاب والسنة)، اذن فالمرائي عليه هذه العقوبات.

كل ما في الامر انه كلما تزايد قصد الرياء كان الشرك اكبر. فلو كان العمل للمخلوق خالصاً، او كان هو الجزء الاكبر من القصد كان شركاً صريحاً. والا كان شركاً خفياً.

فان للرياء مراتب عديدة بعضها فقهي نص عليه الفقهاء وبعضها اخلاقي. نذكر اهمها:

اولاً: ان يكون المقصود كله هو الناس او قل: الاخرون.

ثانياً: ان يكون المقصود الاهم هو ذلك.

ثالثاً: ان يكون المقصود الالهي والقصد الاخر متساويان.

رابعاً: ان يكون المقصود الالهي اهم. لكن انضمام القصد الاخر، له دخل في الاتيان بالعمل.

خامساً: ان يكون المقصود الالهي اهم، ولا يكون القصد الاخر دخيلا في العمل. غير انه متحقق على أي حال.

سادساً: ان يكون قصد الرياء موجودا في جزء العبادة باحد الاشكال السابقة، على ان يكون الجزء واجباً.

سابعاً: ان يقصد ذلك في الجزء المستحب باحد الاشكال الخمسة، الاولى ايضا.

ثامناً: ان يكون القصد الالهي تاما، ولكن يدخل الفرد السرور لرؤية الاخرين لعبادته.

تاسعاً: ان يكون الرياء في حالة الفرد. بمعنى اظهار الخشوع والتوجه اكثر مما في نفسه.

عاشراً: ان يكون الرياء بعد العمل، بان يوريه للناس بعد الاتيان، وكان قد جاء بالقصد الالهي المجزئ.

حادي عشر: ان يقصد بالعبادة مقاصد اخرى كالتعليم او الرياضة او نحوها. بادخال الاشكال الخمسة للاولى.

ثاني عشر: ان يكون الرياء لا للبشر بل لخلق اخر من خلق الله سبحانه كالملائكة والجن. باح الاشكال الخمسة السابقة.

وهذا كله يشمل العبادة الواجبة والمستحبة. ولكنه لا يشمل المكروه والحرام. فلو ترك المكروه والحرام بقصد الرياء بادخال اشكاله كان مجزيا من زاوية ترك الحرام والمكروه وان كان مستحقا للعقاب على الشرك لا محالة.

واما مراتب التقية والاكراه، فليس من الرياء في شيء، وان كان يحمل نفس الفكرة وهو اراءة الاخرين، الا انه معفو عنه شرعا وله احكامه الخاصة التي لا مجال لها الان لذكرها.

والفرق الاساسي نظريا بين الموردين، هو وجود القناعة وعدمه فلو وجدت القناعة باراءة الاخرين كان رياء مبطل للعبادة. واما اذا لم توجد القناعة بالعمل الاصلي، وان وجدت باعتبار ظرف التقية والاكراه. كان الفرد معذوراً.

واذا عدنا الى الاقسام السابقة فلابد ان نلتفت الى ان المهم في صحة العبادة هو ان يكون الدافع الاساسي لها مخلصاً من الناحية الالهية. فاذا لم يوجد في العبادة ذلك كله بطلت لا محالة.

وهذا يعني بطلان الصورة الرابعة الاولى لانها جميعا تحتوي على ارتفاع اهمية الجانب الباطل الريائي على الجانب الاخر وكذلك كل الصور التي بعدها التي تتضمن نفس المعنى. كالصور السادسة، وهو ما اذا اتى بالجزء الاول بالواجب للعبادة بادخال المقاص الرابعة السابقة.

وكذلك الصورة الحادية عشر لو كان قصد التعليم او الرياضة اهم بادخال الاشكال الرابعة.

والصورة الثانية عشر ايضا، بنفس المقدار.

يبقى الكلام في الصور الاخرى فلابد ان نتعرض له مختصراً نسبياً.

الصورة الخامسة: ان يكون العمل بالمقصود الالهي ولا يكون للقصد الاخر في الايجاد، غير انه موجود في شعور الفرد.

وشرط الصحة في هذه الصورة تتحقق وهو العمل بالقصد الالهي، فيكون العمل صحيحا يعني مجزيا، الا ان قبوله واستحقاق الثواب عليه يزيد بازدياد الاخلاص. ولما كان الاخلاص قليل هنا، كان الثواب قليلا، بل لعله منعدم.

الصورة السابعة: قصد الرياء في الجزء المستحب للعبادة. ولكن على الجزء المستحب جزء من العبادة حقيقة او لا. فان قيل بجزئيته للماهية او للفرد، فلابد من القول ببطلان العمل، لم نقل بالجزئية، وانما هي -يعني الاعمال المستحبة- انما تكون سببا لكون الفرد افضل فالعمل صحيح.

وقد يقال: ان الصحة لا تتوقف على القول بعدم الجزئية. فحتى لو قلنا بالجزئية، الا ان الم
جاء بالواجب باجزائه الواجبة بالخلاص. فهو مجزئ من هذه الناحية. وتكون المستحبات
الريائية ملحقة بالعدم، وهو غير بعيد، وان كان للاحتياط فيه مجال راجح وتمام الكلام في
محله.
الصورة الثامنة: تحتوي هذه الصورة بوضوح على شرط صحة العمل. فالحكم بالصحة في
محله، مضافاً الى ان الروايات الواردة في هذا المجال، والتي تنص على الصحة.

منها، صحيحة زرارة() عن ابي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يعمل الشيء من
الخير فيراه انسان فيسره ذلك. قال: لا بأس. ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس
الخير، اذا لم يكن صنع ذلك لذلك.
الصورة التاسعة: تحتوي ايضا على شرط صحة العمل كل ما في الامر انها تحتوي على عمل
خارجي بالنسبة الى الصلاة، لا يعتبر من واجباتها ولا مستحباتها. وهو اظهار الخشوع والتذلل
وقد حصل الرياء في هذا الوصف بالخصوص. فلا تبطل.
الا انه عمل مرجوح بلا اشكال. وقد ورد فيه النص وان: من زاد ظاهره على باطنه، فهو
عندنا من الرياء.
الصورة العاشرة: تحتوي على شرط الصحة ايضا لان العمل قد جاء به مخلصاً. نعم يسقط
الثواب اذا ذهب الرياء المتأخر. وقد تدرو في ذلك اخبار.

منها صحيحة جميل بن دراج() قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل، فلا
تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى. قال: قول الانسان: صليت البارحة وصمت امس ونحو هذا.
ثم قال: ان قوما كانوا يصبحون فيقولون: صلينا البارحة وصمنا امس. فقال علي عليه السلام
ولكني انام الليل والنهار ولو اجد بينهما شيئا لنمته.
اقول: قوله: انام الليل والنهار... يعني في الليل والنهار ولا يعني الاستيعاب. وقال الحر
العاملي في الوسائل في فهم الحديث: او على احتقار نفسه بالنسبة الى ما يستحقه الل
العبادة، فجعل عبادته بمنزلة النوم.

ورواية علي بن اسباط() عن بعض اصحابه عن ابي جعفر (ع) انه قال: الابقاء على العمل
اشد من العمل. قال: وما الابقاء على العمل قال: يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا
شريك له. فكتبت له سراً. ثم يذكرها فتمحى فكتبت له علانية. ثم يذكرها فتمحى وتكت
رياء.

اقول الا ان اذه ال يعني البطالن. بمعنى سقوط الاجزاء، فالضرورة الفقهية. كل ام في الامر
انه اسقاط للثواب بل واثبات العقاب احيانا على الرياء ال على العبادة المجزية.
الصورة الحادية عشر: قد عرفنا ان المقصد الاهم ان كان هو غير القصد الالهي باحد الصور
الاربعة الاولى بطلت العبادة. ولكن لو لم يكن كذلك امكن الحكم بالصحة. بل احيانا يكون
الامر راجحا.

فمن ابن ابي يعفور() قال: قال: ابو عبد الله عليه السلام: كونوا دعاة للناس بغير السنتكم
منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير. فان ذلك داعية.

وعن عبيد(): قال: قلت البي عبد الله عليه السلام: الرجل يدخل في الصالة فيجود صالته
ويحسنها رجاء ان يستجر بعض من يراه الى هواه. قال: ليس اذه من الرياء.

الجهة الثالثة: في العجب.
وهو من اشد الشياء من بعض الفرد باهمية العبادة التي جاء بها، مع ان الله سبحانه وتعالى يقول: قل
ال تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم لاليمان.

وقد وردت في الاخبار منها رواية ابي عبيدة() عن ابي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول
الله (ص) قال الله تعالى: ان من عبادي لمن يجتهد في عبادتي. الى ان يقول: ولو اخلّي بينه
وبين ما يريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك. فيصير العجب الى الفتنة باعماله فيأتيه
ذلك ما فيه هالكه لعجبه باعماله. الحديث.

وعن ابن سويد() : عن ابي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن العجب الذي يفسد العمل.
فقال: العجب درجات منها: ان يزين للعبد سوء عمله فيراه حسنا فيعجبه. ويحسب انه يحسن
صنعا. ومنها ان يؤمن العبد بربه فيمن على الله عز وجل، ولله عليه فيه المن.
ولم يفتِ الفقهاء المتأخرون بكونه مبطلا للعبادة، وان كان مقرونا له، الا ان الاخبار والروايات فيه
بين ما هو ضعيف سندا، او محل المناقشة في الدلالة على البطالن. والشيء المتيقن هو
مرجوحيته تماما بحيث يؤدي الى الهلاك.
وانما يؤدي الى الهلاك فيما اذا اعجب المرء بنفسه، ويصحح ذلك اذا اعجب باعماله على
العموم وبحسن سريرته ايضا. غافلاً عن النظر التوفيق الالهي. في حين ان حديث الفقهاء انما

وه في اعجاب الفرد بعبادة معينة. فاذا كانت عبادته كلها هكذا، كانت مجزية ولم تكن مقبولة
ولا ثواب عليها. ويعاقب على الشعور بالعجب لا على العبادة المجزية .
والامر اكثر من ذلك اخلاقيا امام الله سبحانه ويمكن ان تقوم الاخبار الاتية بتوضيحه.

منها: رواية بن ابي خلف() عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال لبعض ولده: اي بني عليك
بالجد ولا تخرجن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله عز وجل وطاعته. فان الله لا يعبد ح
حق عبادته.

وعن سماعة() ، قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول: لا تستكثروا كثير الخير، ولا تست
قليل الذنوب.

وعن عبد الرحمن بن الحجاج() عن ابي عبد الله قال: قال ابليس اذا استمكنت من ابن ادم من
ثلاث لم ابال ما عمل. فانه غير مقبول منه: اذا استكثر عمله ونسى ذنبه ودخله العجب.
فالله سبحانه لا يمكن ان يعبد حق عبادته ومهما ادى العبد فانه دون استحقاق مولاه. مضافا الى
ان كل العبادات انما هي بتوفيق منه تبارك وتعالى. وبتنفيذ عن طريق الجسم والاعضاء
الموهوبة منه سبحانه. وقد كان المعصومون من الانبياء والاوصياء بل والملائكة المقربون
يشعرون بضالة ما يؤدونه لله عز وجل من العبادة، بالرغم من اهميتها وطول ازمانها وخلوص
نياتها. وفي الرواية عن الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك. والادعية طافحة بهذا
المضمون، فراجع.
اذن فمن الواجب امام الله سبحانه الشعور بهذا الشكل، وتجنب العجب الذي يكون في نظر
العارفين سفاهة مهلكة، وهزيمة بغيضة وكذبة سمجة، ولله في خلقه شؤون.
الجهة الرابعة: في تفاصيل النية.
فقد قال الفقهاء: انه يجب على المصلي ان ينوي اربعة امور:
اولاً: هدف العبادة من القربة او الامتثال او الثواب ونحو ذلك واي من ذلك نواه يجزي بعنوانها
وقد سبق ان عرفنا تفاصيل ذلك.
ثانياً: التكليف الذي يمتثله من الوجوب او الاستحباب.
ثالثاً: عنوان الصلاة او العبادة التي يؤديها، كصلاة الصبح او الظهر. وحج الافراد او القران.
رابعاً: عنوان العبادة من الاداء (اذا كان عمله في وقته) او القضاء
(اذا كان عمله بعد الوقت) لمن فاته.
واقول: -كما عرفنا- انه لا يجب التلفظ في النية ولا الاخطار الذهني، وانما يجب ان يعرف ما
يعمل من هذه الصفات الاربعة بحيث لو سئل عنها لاجاب.

وقالوا: انه لا يتعين نية غير الامر الاول، باي معنى للنية اذا كان الواجب متعيناً. وانما يجب
عليه التفصيل فيها عندما يكون عليه واجبان متشابهان نسبياً لابد من التفريق بينهما با
وقالوا: انه لا يجب نية القصر والتمام. يعني صلاة المسافر وصلاة الحاضر. فلو اجمل
المصلي من هذه الناحية او لم يكن يعلم ما هو تكليفه منها واعلمه غيره خلال صلاته كفى.
وقالوا: انه يكفي من تلك النوايا الواجبة – لو تم وجوبها – القصد الاجمالي بان يقصد: فريض
الوقت. او ما يعلمه الله سبحانه من عنوان العبادة او هدفها ونحو ذلك. وسيأتي في الجهة الاتية
بعونه تعالى فكرة عن ذلك.
واكثر هذه الاقوال او الفتاوى صحيحة وعليها حجة شرعية. وليس هذا محله. وانما هو موكول
الى الفقه.

الجهة الخامسة: في النوايا المرددة او المجملة.

ولا نريد بها الالتفات الاجمالي، مع العلم بالتفاصيل بعد ان عرفنا صحته. بل نريد به الال
الاجمالي مع عدم العلم بالتفاصيل.
وامثلة هذا النوع من النوايا عديدة، فان منها ما ينتج من العلم الاجمالي، ومنها ما يحدث بدونه.
والعلم الاجمالي هو العلم بصحة بعض المجموعة، كفرد من افراد. كالعلم بطهارة احد المائين
او القبلة في احدى الجهتين او الجهات. وتحدث من ذلك فروع كثيرة. نذكر بعضها.

1- ما اذا علم اجمالا بنجاسة احد المائين فتوضأ او اغتسل باحدهما او بكليهما.
2- ما اذا علم بنجاسة احد الثوبين فصلى باحدهما او بكليهما.
3- ما اذا علم بغصبية احد الثوبين فصلى باحدهما او بكليهما.
4- ما اذا علم ان القبلة في احد جهتين فصلى الى احداهما او كلاهما.
5- ما اذا يعلم اتجاه القبلة على الاطلاق فصلى الى جهة واحدة او جهتين لا على اليقين. او انه صلى الى ثلاث جهات او اربعة.

وفي ابواب المعاملات كثير من ذلك. كما لو علم ان احد المالين له واراد بيعه. او ان احد
المالين البائع والاخر ليس له، فاراد شراءه وغير ذلك.
واما ما لا ينتج من العلم الاجمالي في العبادات:

1- ما اذا شك ان وظيفته الوضوء او التيمم ففعل احدهما او كلاهما.
2- ما اذا شك بخروج الوقت فصلى لاحتمال بقائه.
3- ما اذا احتمل فوات صلاة في ذمته فصلى لاحتمال فواتها.

4- ما اذا علم بفوات عدة صلوات لا يعلم هويتها فصلى مقدارا قليلا او مقدارا مناسبا.

5- ما اذا احتمل ان النجاسة في الثوب او المكان مع السراية فصلى لاحتمال عدمها.

وهذا قد يكون مع القدرة على الفحص وقد يكون مع عدمها.

6- اذا شك في يوم الصوم او يوم العيد. فصام رجاء.

7- اذا تردد امر يوم عيد الاضحى للحاج ففعل وظائفه رجاء. الى غير ذلك كثير.

وفي المعاملات امثلة كثيرة لا حاجة الى سردها وتأتي في محلها. ومجمل الحكم في امثال هذه الصورة انها تنقسم الى تقسيمات متعددة:

التقسيم الاول: ينقسم الى قسمين:

احدهما: ما اذا كان يمكن للفرد رفع الاجمال واقامة الصلاة بنية قطعية، ولكنه لم يفعل وبادر مع النية الاجمالية.

ثانيهما: ما اذا لم يكن له ذلك. وكانت النية الاجمالية متعينة وضرورية.

التقسيم الثاني: ينقسم الى قسمين اخرين:

الاول: ما اذا كان هناك حجة شرعية نافية لوجوب الاحتياط المنتج لوجوب النية الاجمالية. كالفرع الثالث الذي ذكرناه لما لا ينتج من العلم الاجمالي. فان الاحتياط فيه استحبابي جزماً.

الثاني: ما اذا لم تكن هناك حجة شرعية، كما سبق. وكان الحكم في البين الزاميا، فيكون الاحتياط واجبا.

التقسيم الثالث: ينقسم الى قسمين اخرين:

الاول: ما يستلزم التكرار كالشك في القبلة.

الثاني: ما لا يستلزمه كالشك في بقاء الوقت. وعلى العموم، فان ما يكون سببه العلم الاجمالي يكون موجبا للتكرار عادة.

التقسيم الرابع: وهو ينقسم الى قسمين ايضا:

اولاً: ان يكون الفرد عازما على الاتيان بكل اطراف الاحتياط، او بتطبيق الحكم الشرعي بكل صورة ولو كان موجبا للتكرار.

الثاني: ان لا يكون الفرد عازما على ذلك او كان عازما على عدمه. كما لو كان عازما على الصلاة الى جهة واحدة مع تردد القبلة.

التقسيم الخامس وهو تطبيقي كما يلي:

اولاً: ان ينوي الفرد امرا معينا يحسبه واقعياً، وقد لا يكون واقعيا في نفسه، كما لو كان عازما على الصلاة الى جهة واحدة وجزم بالنية الواقعية.

ثانياً: ان ينوي الاحتياط فعلاً. كما لو نوى الرجاء او الواقع او الاحتياط او نحو ذلك مما هو موكول امره واقعه الى الله عز وجل.

واذا انضرب بعض هذه الاحتمالات ببعض ارتفعت الاحتمالات الى اثنين وثلاثين احتمالا ا
فرعا فقهيا. فتندرج الفروع السابقة فيها بطريقة منطقية لا تخفى على الخبير.

ويكفينا في هذا الكتاب الذي هو على هامش الفقه ان نلتفت الى عدة نقاط لكي نطبق الاحتمالا
الاخرى عليها مع تغيير بسيط في طريقة الاستدلال.

الملاحظة الاولى: هناك مستوى من الثقافة العقلية لدى بعض الناس، بحيث تكون عقيدة الحق
عنده احتمالية لا جزمية: كما لو كان بصدد الفحص عن الحق ولم يتوصل اليه بعد. او كان
يحتمل وجه الحق في الاسلام وكان عاجزا عن الفحص. الى غير ذلك. ففي مثل ذلك هل
يمكنه ان يصلي بنية احتمالية (رجاء المطلوبية) او تكون صلاته باطلة.

ولا شك ان مثل هذه العقيدة تكون مجزية احيانا، كما نطق به التنزيل المجيد حين قال تعالى:

وان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم().

ومن الاشعار المنسوبة الى امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام:

قال المنجم والطبيب كلاهما   ان لا بقاء فقلت ذلك اليكما

ان كان قولكما فلست بخاسر او كان قولي فالوبال عليكما

كما لا شك في ان مثل هذه العقيدة غير مجزية في اكثر الاحيان بل مسببة للشك بالاعتقا
الحق، الامر الموجب للنفاق بل الكفر.

وافضل ما يستشهد به في هذا الصدد سورة الجحد. (لا اعبد ما تعبدون، ولا انتم عابدون ما
اعبد، ولا انا عابد ما عبدتم، ولا انتم عابدون ما اعبد، لكم دينكم ولي دين).

اذن، فالمقارنة والمباينة بين الكفر والايمان ضرورية، الا في بعض الحالات النادرة التي اشر
الى بعض امثلتها.

ولا شك ان هذه العقيدة ان كانت مجزية من الفرد، في الحالات النادرة، فصلاته او نيته
الاحتمالية مجزية ايضا. واما حين لا تكون تلك العقيدة مجزية فتلك النية ايضا غير مجزية.

الملاحظة الثانية: اذا كان هناك في بعض الفروع حجة شرعية نافية لوجوب الاحتياط، جاز
للمكلف اتباعها وترك الاحتياط وبقي الاحتياط استحبابيا. بل تكون النية جزمية طبقا لت
ولا حاجة الى ان تكون احتمالية. نذكر لذلك مثالين:

الاول: ما اذا احتمل وجوب القضاء عليه فلا يجب عليه القضاء عندئذ.

الثاني: اذا احتمل بقاء الوقت وخروجه فصلى لاحتمال بقائه. فان النية الجزمية ممكنة
لاستصحاب بقاء الوقت، فاذا ثبت بالحجة بقاؤه كانت نيته ممكنة.
الملاحظة الثالثة: انه لا يجوز الاقتصار على بعض اطراف الاحتياط وترك الباقي مع الامكان،
كما لو ترددت القبلة او ترددت الماء بين النجس والطاهر او الثوب بين المغصوب والمباح
وصلى صلاة واحدة على امتثال عدم تكرارها. فان الاتيان بالصلاة الثانية واجب لقاعدة
الاشتغال() .
وبطلان النية الجزمية في الصلاة الواحدة واضح فقهياً، بل هو تشريع محرم. واما النية
الاحتمالية او الاجمالية، فهي ممكنة وتتحقق على بعض الانقياد. الا انها لا تحتسب للفرد
طاعة كاملة ما لم يأتِ بالفرد الاخر. نعم لو دل دليل معتبر بعد ذلك على مصادفة الواقع كفى.
الملاحظة الرابعة: لو امكن للفرد الفحص وتحصيل النية الجزمية التفصيلية، ولكنه اه
واقتصر على النية الاحتمالية فهل يكون هذا مجزياً.
من الفقهاء من يقول بوجوب الفحص وعدم اجزاء النية الاحتمالية لبعض التقريبات الفقهية ا
منها: كون النية الاحتمالية عند ذوي العقل بعيداً عن مستوى الطاعة بل ليس طاعة.
ولو كانت النية صحيحة في اصل التحقيق لكن صلاها وكان القبلة ذلك نحو المصادف، وتحقق منه لو قلنا الفرد ذلك قصد
للظن بالجواز، ولو بدليل غير معتبر. فان المهم ان تتوفر لديه النية المخلصة ولو كان
احتمالية فان الصلاة ستكون صحيحة.
الملاحظة الخامسة: قال الفقهاء ان نية التردد غير مجزية، لانها نية للفرد المردد، وهو غير
موجود في الخارج كما تم البرهان عليه في الفلسفة.
وتكون هذه النية بأمر او بأمرين ونحوهما. كما لو قال: هذه الصلاة اما اداء واما قضاء. او قال:
انها واجبة او مستحبة.
فالالزام بوجود نية لا تتحقق على هذه الاشكال، كالرجاء او الواقع او الانقياد او الاحتياط
ونحوها.
غير ان هذا الاشكال وان كان مسجلاً فلسفياً، الا انه غير مسجل عرفياً، لان القصد العرفي من
امور متعددة بالحصول على الرجاء او الواقع او الانقياد وهو الذي ينوي الفرد المردد بعنوان ما تلك الامثال
بخلاف الفرد عرفاً هي به بل صحيحة تستطيع عليه الدلالة الفاظ الالمن قبل.
بل ان مفهوم الفرد المردد غير متصور عقلياً، فضلاً عن العرف، فهو لا يخطر في ذهن
العرف لكي يفهمه من الكلام. فهو انما يفهم من هذه الامثال ما يراه هو الصحيح او المعنى
الذي يتوفى بصحته.

هذا، ولكن مجال الاحتياط في موجود.

الملاحظة السادسة: ام كان مستلزماً للتكرار وكان يخرج به الوقت كالصلاة الى اربع جهات في ضيق الوقت. يصلى الفرد بمقدار الوقت ويسقط الباقي. وتكون النية رجائية ومجزية، لم يسع الوقت الا واحدا فالاحوط القضاء اذا ثبت انه مستدبر القبلة.

وقد قلنا في بعض الفصول السابقة، ان الصلاة الى ثلاث جهات متفرقة يكفي، ففي الوقت يتعين ذلك اذا علم الفرد امكان الثلاثة وعدم امكان الرابعة في الوقت.

الملاحظة السابعة: انه عند وجوب نية الرجاء والاحتياط اذا نوى بنية جزمية. فالاقوى بطلان النية سواء صادف الواقع ام لا، اما اذا لم يصادف فواضح لكذب النية عندئذ. واما اذا صادفت الواقع فلانه لعب باوامر المولى. او قل: انه كذب في عالم الاثبات، يعني في علم المكلف، وان لم يكن كذلك في الواقع.

فان قيل: انه يجزم بالنية رجاء مصادفة الواقع. قلنا:

اولاً: هذا يعني ادخال مفهوم الرجاء وليست نية جزمية.

ثانياً: ان هذا يعرف الاشكال بالكذب بالاثبات. ولا يعرف الاشكال بكونه لعبا باوامر المولى.

الكلام في الفقه.

الملاحظة الثامنة: كل احتياط اذا لم تقم الحجة ضده فهو واجب واذا قامت الحجة على نفيه كان مستحباً. ولا يكون تشريعاً محرماً الا اذا نوى الوجوب في مورد الاستحباب او نوى الجزم في مورد الاحتمال.

وقد يكون الاحتياط حراما لسبب اخر كما لو قامت الحجة على تحقق عيد الفطر، فصام الفرد بعنوان احتمال بقاء شهر رمضان. فانه يكون من صوم يوم العيد المحرم بعد قيام الحجة على كونه عيداً.

وكذلك في عيد الاضحى لو صام لاحتمال عدمه. او أخر الحاج ظوائفه الى غد لاحتمال تأخره...... ونحو ذلك.

ولا يبعد ان يكون الاقتصار على بعض الاحتياطات وترك الباقي عمدا حراما حتى وان كان مطابقا للواقع في علم الله تعالى. فهو جزم امام نحو الحرام وجرأة عليه سبحانه. ولكن قد يقال: ان جزم الفقيه بحرمته مع كونه مطابقا للواقع، محل المناقشة لان الاحتياط حكم طريقي وليس حكماً نفسياً. وعلى أي حال فهو جرأة على الحرام بغض النظر عن كونه حراماً واقعياً.

فصل

المسافة الشرعية

نذكر المسافة في كتاب الصلاة مرتين:

احدهما: في صلاة الجمعة حيث قالوا انه يشترط في وجوبها ان لا يكون الفرد بعيدا عن البلد بثلاثة اميال.

ثانيهما: في صلاة المسافر التي تكون قصرا، حيث قالوا انه يجب القصر م قصد السفر ثمانية فراسخ فان اراد الرجوع ليومه فاربعة فراسخ.

فالكلام هنا يقع في ثلاث جهات رئيسية:

الجهة الاولى: في المسافة الشرعية للقصر، مقدمة على المسافة الشرعية للجمعة، لان الكلام فيها اوسع، ومنها نعرف ما ينبغي معرفته في مسافة الجمعة.

الجهة الثانية: في المسافة الشرعية لصلاة الجمعة.

الجهة الثالثة: التفاتة نحو كتاب الطهارة في تحديد مسافة (غلوة سهمين) الل يجب الفحص فيها عن الماء لكي تنتقل الوظيفة الشرعية الى التيمم.

ونذكرها الان بالتفصيل بدون تطويل.

الجهة الاولى: في المسافة الشرعية للقصر.

ذكرت المصادر الموثوقة: ان كل فرسخ ثلاثة اميال وكل ميل اربعة آلاف ذراع من ذراع اليد، من رؤوس الاصابع الى المرفق. وكل ذراع يساوي اربعة وعشرين اصبعا وكل اصبع يساوي سبع شعيرات (أي الشعير المقاب للحنطة). وكل شعيرة تساوي سبع شعرات من شعر البرذون (وهو نوع من الخيل). فيرجع الحساب كله الى مقدار طبيعي محدد نسبياً.

وبعد اسقاط الشعرة والشعيرة من الحساب، لتعذر الاطلاع الدقيق على حجمها،

واnما نستخرجها اذا احتجنا، من حجم ما وه اكبر منها. واو اقل نا ما يمكن
الالطالع علي ه ع رفا وعمليا وه الاصبع فيغبني يلا ءدب باسحب منه.
ولا يخفى ان الاصبع فيه (مناطق) ع ريضة ومناطق اقل نسب ايا في العرض.
كما ان الناس يختلفون في ع رض اصابعهم. الا ان الشيء المؤكد هنا، وه انه
لا يراد ه نا طول الاصبع يعني من مساحة الكف الى اعلاه. كما لا يراد ه نا
(نخث) الاصبع اذ لا تبقى اية اهمية للاصبع لاه نم يواسي نخث كثير من مناطق
الكف، ولا خذنا هب نظر ةقتيربقي ة.
واnما المهم للنظار ع رض الاصبع بحيث ول ضمنا ااصبعين لمساحة فقيمع ة
ذلك هو مقدارا بمهنا لا لقل عباص ا ةعبرا اضمننا ولو .نيعبصا رادقمب انها لقلنا
هذا ولا حساب لا يدخل في هبالا ماه كما وه موهفم ع رفا تمالما. وكلن يدخل فيه
الاصبع الصغير (الخنصر). وكلن هذا لو اقلنا اربعة اصابع. اما لو حسبنا
اصابع او اثنين او ثالثة مل يدخل الخنصر بالضرورة. وهنا نتحدث عن
ضرع الاصبع الواحد ليكون وه حدة القياس، اذ نه وفيل سيل الخنصر، بطبيعة
الحال. واما الاصابع الثالثة الاخرى فهي متقاربة العرض الى حد كبير.
ولكن كم وه ع رض الاصبع؟ هنا ينبغي نا نأخذ مه الدعم ع رفيا منا سبا
الاختلاف الاصابع في الحجم كما وه معلوم.
وهذا المعدل –فيه مهي– مردد بين احد امرين: هما سنتمتريتن – 20 مليمتر
او 19 مليمتر.
فلو اخذنا عرض الاصبع سنتمين فسيكون الذراع 48 سنتمي الن
$2 \times 24 = 48$ سم .
فاذا ضربناه باربعة آلاف التي وه يدع دد الذراع في الميل: $48 \times 4000 = 1920$
متر الا هنا يساوي 192000 سنتمي. فاذا قسمناه على مئة (وهو مقدار
السنتيمات في المتر الواحد). كان الناتج 1920 مترا. وهو اقل من كيلو مترين
بثمانين مترا.

فاذا ضربناه في ثلاثة (لان كل فرسخ ثلاثة اميال كما عرفنا)

1920× 3= 5760 وهو خمسة كيلو مترات وحوالي ثلاثة ارباع والمهم

التركيز على الرقم نفسه. فهذا هو مقدار الفرسخ.

فاذا علمنا ان المسافة الشرعية ثمانية فراسخ. فلابد من ضرب الناتج ف

ثمانية.

5760 × 8= 46080 مترا. وهو ستة واربعون كيلو مترا وثمانون مترا.

فاذا اردنا نصف هذه المسافة، لاجل معرفة المسافة الشرعية للقصر لمريد

الرجوع ليومه. امكن ان نعمل شكلين:

الاول: 5860 × 4 = 23040.

الثاني: 46080 ÷ 2 = 23040.

وهو ثلاثة وعشرون كيلو مترا واربعون مترا.

فهذا كله، اذا افترضنا عرض الاصبع سنتيمترين.

واما: اذا اخذنا عرض الاصبع 19 ملم. فلابد من ضربه بـ 24 لاستخراج

مقدار الذراع.

19 × 24 = 45.6 سنتيمتراً.

ويكون الميل مضروبا في اربعة الاف.

45.6 × 4000 = 1824 مترا.

لان 45.6 × 2000 = 182400 سنتيمتراً. فاذا قسمناه على مئة كان الميل

1824 مترا.

فاذا اردنا معرفة مقدار الفرسخ وهو ثلاثة اميال، ضربناه في ثلاثة:

1824 × 3 = 5472.

وهو خمسة كيلو مترات وحوالي النصف. يقل عن النصف بـ 28 مترا.

وتكون المسافة الشرعية لغير مريد الرجوع ليومه ضروبا في ثمانية

5472 × 8 = 43776 مترا. وهو ثلاث واربعين كيلو متر وحوالي ثلاثة

ارباع.

وتكون المسافة لمريد الرجوع ليومه مقسوما على اثنين:

23776 ÷ 2 = 21888 .

او 5472 × 4 = 21888 .

وهو واحد وعشرون كيلو مترا واكثر من ثلاثة ارباع.

فاتضح اننا لو اخذنا عرض الاصبع سنتيمين كانت المسافة 46080 مترا ولو اخذنا (19) مليما كانت المسافة 43776 مترا. ويكون الفرق بينهما:

46080 − 43776 = 2304 مترا.

أي حوالي كيلو مترين وثلث. والمهم نفس الرقم.

هذا. واذا اخذنا الاصبع على انه 18 مليما كان الذراع.

18 × 24 = 432 سنتيما.

ويكون الميل الذي هو اربعة الاف ذراع.

432 × 4000 = 1728 مترا.

ويكون الفرسخ الذي هو ثلاثة اميال:

1728 × 3 = 5184 مترا.

وتكون المسألة الشرعية الكاملة، مضروبة في ثمانية.

5184 × 8 = 41472.

وهو واحد واربعون كيلو مترا وحوالي النصف.

وتكون المسألة لمريد الرجوع ليومه:

41472 ÷ 2 = 20736 .

او 5184 × 4 = 20736 .

وهو عشرون كيلو مترا وحوالي الثلاثة ارباع. والمهم الرقم نفسه، كما قلنا اكثر من مرة .

وتنقص المسافة الشرعية الكاملة عن سابقتها.

43776 − 41472 = 2304 ارتم.

وهو سفن المقدار الذي نقصت هيف المسافة الثانية عن المسافة الاولى. اذهو دليل ةحص الحساب.

وحيث اخذنا احتمالات ضرع الاصبع ثالثة هي: 20 مليما و 19 مليما و18 مليما. فيكف نوكي المعدل وه لدعمب الاصبع ل جرلل وهو الانسب ،طسوالا او ال الطبيعي، فتكون المسافة الناتجة منه يه الصحيحة يهو 43.776 ارتم امك عرفنا.

تطبيق:

قال السيد الاستاذ() ان المسافة تكون واحدة يرا عبرا ونيعبرا وكيلو ارتم تقريبا.
اذهو قريب بقوله: واحدي، انما يغتفر يقوها اذا كان ينقص عن 44 بعدة امتار كخمس او عشر مثلا. امنا الاسافات عرفا متشابهة.
ولكننا عرفنا انما تنقص عن 44 كيلو مترا.
44000 − 42776 = 224 ارتم وهو واحد يربع كيلو متر. وهي مسافة غير مغتفرة عرفا ويفهوا.
وبعد ان نسمع من الفقهاء جميعا انه لو قل السفر عن المسافة مترا واحدا لم يجز القصر. اذن فالتقريب ليس فيه نفع بل فيه ضرر فيهقو ال يحامل.
وقد يقال: لعل السيد الاستاذ بنى على ان الاصبع 20 مليما، في حين يبني على ان 19 مليما ان مع هذا يسد ان ميكن ان الذي رمال اكثر المسافة تكون صقنلا.
الا ان هذه درجة مجر باغلب ال نا المسافة سوف تزيد كثيرا. الان 46080 ارتم اكما عرفنا.
وهي تزيد بكيلو مترين وثمانين مترا. فيكون الفرق اكبر والاعتبار فيعرل ابها اكثر.
اذه: وقد رأى بعض استاذنا ان المسافة تساوي 43 كيلو مترا وخمساً، يعني 43.200 كيلو مترا.
اذهو ال يستقيم الا اذا اعتبرنا الذراع 45 سنتيمترا. وهو ما لم تعرف له وجها الا جرم القياس المستقل للذراع بدون قياس الاصابع مما يعجل قلة دقة من الحسابات السابقة، كما وه معلوم.
ولو اردنا ان نعرف ضرع الاصبع في نظرم، فالبد من قسمته على 24.

45 ÷ 24 = 1.875 وهو سنتيم وثمان ميلمات وثلاثة ارباع المليم. وهو رقم غير عرفي، ويبعد بناء العرف والفقهاء عليه. كما يبعد كونه هو المعدل للاصبع الطبيعي. والحجة انه، هو الوثوق بعدم صحته بعد كل التحديدات التي قلناها.

نعم، لو سلمنا كون الذراع 45 سم تم ما قاله الان:

45 × 4000 = 1800 متر. وهو الميل.

ويكون 1800 × 3 = 5400 متر. وهو الفرسخ.

ويكون 5400 × 8 = 543200 وهو المسافة الشرعية التي قالها. الا انه ناتج من التشويش في حساب الاصبع كما عرفنا.

تطبيق آخر:

اذا حاولنا تطبيق ما هو مختارنا في المسافة الشرعية التي طبقناها على حساب الكيلو مترات
وهو النظام الفرنسي. اذا حاولنا تطبيقه على النظام الانكليزي الذي يبتني على حساب ال
والقدم والياردة.
فان 12 انج عندهم = قدم او فوت.
و 3 اقدام عندهم = 1 ياردة.
و 1760 ياردة = 1 ميل.
والمتر = 1.093 من الياردة. يعني يكون اطول من الياردة بـ 0.093 من الياردة.
فاذا كان الفرسخ 3 اميال، كان بحساب الياردة.
1760 ياردة × 3 = 5280 ياردة: الفرسخ.
وتكون المسافة الشرعية التي هي 8 فراسخ.
5280 × 8 = 42240 ياردة: المسافة الشرعية ويكون نصفها:
42240 ÷ 2 = 21120 ياردة المسافة الشرعية لمريد الرجوع ليومه. ويحسن الان ان
نستخرج مقدار الفرسخ بالانجات والاقدام محيلين الباقي الى فطنة القارئ.

الفرسخ 5280 ياردة
الياردة × 3 اقدام

الفرسخ 15840 قدما

وكذلك:

القدم 12 انج
الياردة × 3 اقدام

الياردة 36 انج

فيكون:

الفرسخ 5280 ياردة
الياردة × 36 انج

ـــــــــــــــــــــ
الـفـرسخ 190080 جنا

وا يكون:

الـفـرسخ 15840 امدق
القدم 12 × اجناً

ـــــــــــــــــــــ
الـفـرسخ 190080 اجناً

وهو نفـس المقدار السابق وهو دليل صحة الاستنتاج. ولا حاجة بعدها لمعرفـة مقدار المسافـة
الشرعية من الانجات والاقدام فانه من ترفـ الفـكر، وتوكله الى القارئ مع سهولة استنتاجه.
الجهة الثانية: في تحديد المسافـة للصلاة الجمعة وهي فرسخان من البـعد عن موقع اقامة
الصلاة.
قد عرفـنا ان الفـرسخ ثلاثة اميال، واو مقدار 5472 متراً، أي خمسة كيلو مترات، واقل من
النصـف. فيكون الفـرسخان المشترطان للمسافـة 10944 وهو حوالي احد عشر كيلو متراً.
اك ناو. الجمعة صلاة مكان او مركز حول دائرة قطر نصـف كلشي وهو. نفـس الرقم المهم واو
الحاط ان يكون البـلد بمجموعه مركز تلك الدائرة.
واما بالمقادير الانكليزية، فقد عرفـنا، ان الفـرسخ 5280 ياردة فيكون الفـرسخان 10560 ياردة
وهذا لا يفـرق في طول المسافـة او قصرها.
وعلى ان ما قلناه حول استخراج مسافـة هذه الدائرة بمذهب المنظمين، وحيطها، فليس
له اثر فقهي، فنوكله الى القارئ الكريم.
وهذا المقدار المختصر يكفـي بعد كل الذي فـرعناه في الجهة الاولى.
الجهة الثالثة: في مراحل غلوة تفـرعها غلوة السهم المذكورة في كتاب الطهارة. غلوة السهم تعني
مقدار النطاق او قدر المسافـة بين موقف مرامية السهم حول قوس النبلة. وهذا بالطبع يختلف اختلاف
غير قليل تبعا لاسباب عديدة منها: طول السهم وتدمقدار السحب للمطاطي وقوة ذراع الرامي
والريح فيما اذا كانت راكدة او متحركة، الى جهة النطاق او ضدها الى غير ذلك. والتكليف
الذي المسهم مع شخص اي الى أي او الى المتعاع الشائع المسهم الى او امام السهم الى معدل الى متوجه
يستعمله. وليس هذا محل تعيين هذه الاحتمالات، واو كان الثاني منها هو الراجح.
ومن البـعيد جداً ان يسير السهم في الفـضاء اكثر من خمسين متراً. والمظنون انه يتراوح بين
30 الى 50 متراً.

فاذا اخذنا رقم 30 كانت الدائرة التي يجب فيها الفحص عن الماء عند ارادة التيمم، وهي غلوة سهمين في الارض السهلة من جميع الجهات. وغلوة سهم في الارض الحزنة. فيكون قطر الدائرة غلوة اربعة سهام في الارض السهلة وغلوة سهمين في الارض الحزنة.

فاذا اعتبرنا الغلوة 30 متراً قطر الدائرة.

وتكون مساحتها:

120 ÷ 2 = 60 .

60 × 3.14 () = 304 متراً.

واما في الارض الحزنة:

30 × 30 × 3.14 = 2826 متر.

واما اذا اعتبرنا ان غلوة السهم 50 متراً فتكون في الارض السهلة التي قطرها.

50 × 4 = 200 متر.

100 × 100 × 3.14 = 13400 مترا.

وفي الارض الحزنة قطرها.

50 × 2 = 100 متر.

50 × 50 × 3.14 = 7850 متر.

ولئن كانت السهام معروفة ومستعملة بكثرة في العهد السابق، الا انها الان مجهولة الى حد كبير، ومن الصعب جداً الجزم بمقدار رسا النبلة. ومعه فالاحوط مع سعة الوقت الفحص على افتراض ان الغلوة 50 متراً. واما مع ضيق الوقت امكن ان يكتفي بالقدر المتيقن وهو ان تكون الغلوة 30 متراً، طبقا للحسابات السابقة.

فصل امام الجمعة

الو ينبغي ان نريد به الشخص الذي يصلي وراءه الناس صالة الجمعة، فانه قد يكون شخصا
اعتياديا اعني ال يحتاج فيه اال صفات أي امام جماعة اعتيادي.
واوما تعني به: ذلك الشخص الذي اذا امر بالصالة اصبحت واجبة طبقا لقوله تعالى: اذا نودي
للصالة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله. وبدون اذنه وامره ال تكون واجبة بل افضل
الفردين بينها وبين الظهر، على ما هو الصحيح والمشهور. وفي الغالب ان هذا الشخص هو
الذي يكون امام جماعة صالة الجمعة، ومن هنا عبر عنه بامام الجمعة في العنوان.
وقد عبر الفقهاء ان هذه الصالة ال تصح اال مع وجود السلطان العادل. فالمهم هو تفسير
معنى السلطان العادل، وبيان عالقة السلطان العادل، مهما كان معناه بالصالة.
والمحتمالت فقهيا في معنى السلطان العادل عديدة:
اوالً: االمام المعصوم. يعني احد االئمة المعصومين االثنى عشر عليهم السالم، اذا كان ظاهراً
قادراً.
ثانياً: انه االمام المعصوم او من ينصبه بوكالة خاصة لهذه المهمة او بما يشملها.
ثالثاً: السلطان العادل بتمام المعنى، بمعنى الحاكم العادل للدولة، وهو الذي يطبق االحكام
االسالمية العادلة ان وجد.
رابعاً: كل هؤالء مع اضافة: من ينصبه االمام المعصوم بنيابة عامة، وهو (النائب العام) الفقيه
الجامع للشرائط.
خامساً: هؤالء مع من ينصبه الفقيه نيابة خاصة الجل الصالة او لما يعمها ويشملها من المهام.
واالقوال الرئيسية ثالثة: المعصوم والسلطان العادل والفقيه. وكل منهم قد ينيب عنه انا
خاصة للصالة او بما يشملها او غيرها. وكل من يقول بالنائب يقول بالسابق دون العكس.
فالمهم الفحص عن عالقة هؤالء بصالة الجمعة.
وينبغي ان نعلم مسلما ان ايا من هؤالء امر بصالة الجمعة فانها ستكون واجبة، وان لم يجتمع
اال العدد المعتبر، بدليل وجوب طاعة هؤالء. والتي ال مجال لالستدالل عليها هنا.
وكذلك لو امر بها احد ممن نصبه احد هؤالء بحيث يكون امره واجب الطاعة بمذهب الصدد. فان
درجة التخويل والمسؤولية تختلف، فان كان هذا التخويل كان امره نافذا فان امر بصالة الجمعة
وجبت.

ى نعمب سيل ،ةثلاثلا ءالؤه دوجو طرش نا وه يلي اميف هصحف يغبنيو ،اي هقف لمتحملا وه امو
امرم اهب لب لمجم درجم وجو مهدوج يف عمتجملا ، لكن بحث مل ثيح يحصل نبيه عنها بطبيعة الحال.
واجتمع العدد المطلوب فيها، فتكون واجبة.
درجم ديري هناك ،لداعلا ناطلسلا دوجو عم الا بجت ال اهنا :هلوقب ربِّع نم رهاظ وه اذهو
وجو هدوج نم ناو يأرم بالصلاة.
ويقع الحديث ثرات عن المعصوم ع نع يرخاو موصعملا نع ناطلسلا لداعلا واخرى عن الفقيه في جهات
ثلاث:
الجهة الاولى: في الحديث عن المعصوم عليه السلام من حيث اثر وجوده الصلاة الجمعة.
وهي جهة نظرية ال اثر لها عمليا في عصر الغيبة، لان الامامية وان لم يقولوا بوفاة الامام
عليه السلام بل هو موجود في هذه الحياة. الا انه ليس وجوداً كافيا ليكون موضوعا للاحكام.
باحد تقريبات.
منها: ان وجوده ليس عرفيا، فهو من الناحية العرفية كأنه غير موجود لمدى ابتعاده التام
والاكيد عن المجتمع.
ومنها: انه عليه السلام – بمعنى من المعاني – اختار البعد عن المجتمع والاعراض عنه،
فالقلب حبه على غراب وفوض اليه امره واحسن بعن قيادته ظاهراً، ليقضي الله امرا كان
مفعولا. ومن نتائج ذلك فقهيا: اننا نعتبر كأنه غير موجود خلال تحقيق ذلك.
فالجهة النظرية الان هي انه: كيف كان الحال اصحاب الائمة السابقين عليهم السلام من حيث
اقامة الصلاة الجمعة. مع ان شرطها وجود المعصوم منه عنها بل ورغبته فيها متحققة.
اما الالتفات الى عصر الظهور الاتي، وان الامام سلام الله عليه اذا ظهر له يقيم الجمعة او
لي رأي بها ام ال. ومتى يكون ذلك؟ فهذا خارج عن صدد هذا الكتاب، كما هو خارج عن المسائل
الفقهية، وقد اعطينا عنه فكرة في
(خيرات ما بعد الظهور) فانه المحل المناسب له.
وقد وردت بصدد ما نحن فيه روايات لوقت ما مضمونه: ان الجمعة ال تجب على اقل من
خمسة احدهم الامام. والمهم اخذ هذا عنوان الامام الذي فهم منه الفقهاء: الامام المعصوم.
والصحيح غير ذلك، وسنناقشها في العناوين الاتية: السلطان العادل والفقيه.
واما بالنسبة الى الائمة المعصومين عليهم السلام فخير ما نستدل به انه وهو صحيحة زرارة()
قال: حثنا ابو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتى ظننت انه يريد ان نأتيه. فقلت
نغدو عليك فقال ال انما عنيت عندكم.

وموثقة عبد الملك() عن ابي جعفر عليه السلام: قال: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها
الله. قال: قلت: كيف اصنع قال: صلوا جماعة. يعني صلاة الجمعة.
ومن الواضح ان الرواية الاولى على خلاف المقصود ادل. فانها تدل بوضوح على عدم
اشتراط وجود المعصوم عليه السلام في وجوبها، بل تدل على وجوب ذكرها امور:
اولاً: قوله: حث ابا عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة. الامر الذي يفهم منه أي اصحاب
الائمة لم يكونوا يصلونها بين فانهم. فان صلوها، فانما يحتلقون بها فيمن يصلونها من المذا
السلامية الاخرى. فلو كانت هذه الصلاة واجبة مع وجود الامام المعصوم لكان اللازم عليهم
اقامتها، ولكان اللازم – في حدود فهمنا– تبنيه الامام عليه السلام لهم على ذلك، او مجرد
الحث والترغيب فهو لا يدل على اكثر من مجرد الافضلية، لا الوجوب.
ثانياً: قوله عليه السلام: انما عنيت عندكم. وهو واضح في جواز اقامة الصلاة مع عدم وجود
الامام فيما بينهم او كونه اماما لجماعتهم. فلو كان شرط وجوبها ذلك لما امر بها بدونه.
واما احتمال ان يكون وجود الامام في المجتمع شرط الصلاة لا لطلبوبيتها، ولو استحباباً. بحيث
لو لم يكن موجوداً كعصر الغيبة كانت غير مشروعة، وربما قيل: ان اقامتها حرام ومن
التشريع المحرم.
فهذا لو قال به بعض الفقهاء الا انه ضعيف للغاية.
ويدل عليه من هاتين الروايتين عدة كلمات:
منها: قوله: انما عنيت عندكم. فانه بعد التجريد عن خصوصية الزمان والمكان يشمل عصر
الغيبة لا محالة. ومجرد كون الامام (ع) موجوداً وتكوينياً عندئذ لا يمكن اعتبار قيداً في الحكم.
ومنها: قوله عليه السلام: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله. وهو دال على رجحان هذه
الصلاة الى مسلم خصوصاً اذا كان فقيهاً عارفاً. وليس في لسان الرواية أي تعرض لاشتراط
وجود الامام.
نعم، قد يقال: ان قوله: مثلك. يحتمل فيه عدة امور:
الاول: كونه مسلماً.
الثاني: كونه مسلماً موالياً للائمة عليهم السلام.
الثالث: فقيهاً عارفاً.
الرابع: كونه معاصراً للامام عليه السلام.
فعلى الاحتمالات غير الاخير، يمكن فهم التجريد عن الخصوصية ولكن على الاحتمال الاخير،
يكون النص واضحاً في اشتراط المعاصرة.

وجوابه: ان الاحتمال الرابع متوقف على استفادته من لفظ (مثلك). فان استفدناه كانت المعارضة متعينة والا فلا.

والانصاف انه على خلاف المقصود ابدا. اذ لا يحتمل فيه عرفا ذلك. وانما يقال هذا التعبير للاشارة الى مستوى معين من الثقافة او من المتقدم في العمر ونحو ذلك. ولم يرد عرفا بمعنى المعارضة لبعض القادة او الملوك مثلا. لا نحتمله انه على المعارضة الامام (ع).

وكذلك قوله: صلوا جماعة. الواضح في عدم اشتراط وجوده عليه السلام بينهم. فيكون كقوله: عينيت عندكم مع مناقشته وجوابها.

اذن، فالحكم ينبغي ان يكون مسلما وواضحا الا ان الروايات الثلاثية تقل عن الاولى بكونها ليس نصا في صلاة الجمعة. لان ما يحتمل دلالته على ذلك ثلاثة امور:

الاول: قوله: يعني صلاة الجمعة. الا ان هذا التفسير لم يثبت كونه من كلام الامام، بل السياق كالنص في انه ليس منه بل تفسير من الراوي. وقد يكون ليس هو الراوي الاول السامع للكلام الامام مباشرة. وحتى لو كان هو فلا دليل على حجية فهمه الى حد يجعل النص السابق عليه حجة في ظهوره به.

الثاني: قوله: صلوا جماعة. بغض النظر عن تفسير الراوي لها. ومن الواضح انها بمجردها لا يكون لها أي اشمام بصلاة الجمعة. بل اعم منها بكثير.

نعم، يمكن ان نجعل ما بعدها او ما قبلها قرينة عليها. وهذا صحيح، الا اننا عرفنا حال ما بعدها وسنعرف حال ما قبلها.

الثالث: قوله: فريضة فرضها الله.

الا ان هذا ليس واضحا بصلاة الجمعة بالتعيين، بل تشمل صلوات اخرى كصلاة العيدين وصلاة الميت وصلاة الخسوف وربما غيرها، فبغض النظر عن تفسير الراوي في نهاية الرواية ليس لها ظهور.

وقد يقرب ذلك بوجوه منها:

اولاً: ان الصلاة موصوفة بانها فريضة فرضها الله. وذلك لا يكون الا صفة لصلاة الجمعة. اما صلاة العيدين فهي مستحبة غالبا.

الا ان هذا الوجه ليس بشيء لان صلاة الجمعة لا تختلف في شرائطها عن صلاة العيدين من ناحية وجود الامام والنداء لها وعدمه كما هو معلوم. ففي الحال الذي تكون فيه صلاة الجمعة فرضا تكون صلاة العيدين فرضا ايضا.

ثانياً: ان قوله: فريضة فرضها الله شامل لصلاة الجمعة. وان لم يكن خاصا بها وهذا يكفي.

الا ان هذا غريب: لان الفرض ان يريد به الوجوب فلماذا كان هذا الرجل قد تركها طول حياته، من صلاة الجمعة او غيرها. وان اريد الاعم من الوجوب والاستحباب كان على خلاف المقصود لدا كما هو واضح.

فالمهم انه لو تفسير الراوي في اخر الرواية لما كانت واضحة في صلاة الجمعة، كما لا تدل على الوجوب، على حين ان صحيحة زرارة واضحة في التعرض الى صلاة الجمعة.

الجهة الثانية: في اشتراط وجود السلطان العادل بعنوانه، ويراد به الرئيس الفعلي العادل لمنط ام.

ويوجد هذا التعبير في كلمات الفقهاء ولكنه لا يوجد في الروايات بل الموجود فيها عنوان الامام، فلابد ان نذكر المهم منها اولا. ثم نذكر وجه الاستفادة منها.

منها: موثقة سماعة() قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة. فقال: اما مع الامام فركعتان. واما من يصلي وحده فهي اربع ركعات بمنزلة الظهر. يعني اذا كان امام يخطب فان لم يكن امام يخطب فهي اربع ركعات وان صلوا جماعة.

وفيها صحيحة زرارة() عن ابي جعفر عليه السلام قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة اقل من خمسة من المسلمين احدهم الامام، فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا امّهم بعضهم وخطبهم.

وحديث محمد بن مسلم() عن ابي جعفر عليه السلام قال تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على اقل منهم الامام وقاضيه والمدعي حقا والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام.

وموثقة سماعة() عن ابي عبد الله عليه السلام: قال: صلاة الجمعة مع الامام ركعتان. الحديث.

والمحتملات البدوية من الامام عديدة:

الاول: الامام المعصوم عليه السلام.

الثاني: السلطان العادل.

الثالث: النائب العام او الفقيه.

الرابع: امام الجماعة.

فقد يقرّب المعنى الاول بدعوى: ظهور لفظ الامام به اولاً. وظهور حديث محمد بن مسلم به ثانياً.

الا ان لفـظ الامام غير ظاهر بذلك بعد احتمال كون المراد به امام الجماعة ووضوح احتياج
صلاة الجمعة الى امام الجمعة.
بل في الروايات ما يبعد احتمال كون الامام المعصوم، ومنها روايات معتبرة، يمكن ان تصح
قرينة على المراد من غيرها من الروايات. منها قوله في موثقة سماعة: يعني اذا كان امام
يخطب، فان لم يكن امام يخطب. ومن الواضح ان المعصوم عليه السلام لا يمكن ان يوصف
بذلك عرفـاً. بل المراد به الشخص الذي له قابلية الامامة اذا كانت له قابلية الخطبة. وظهور
قابلية (يخطب) في فعلية (يخطب) ظهور قابلية الفعلية بالباب (امام).
واما ظهور حديث محمد بن مسلم فمسّلم، وهي معتبرة السند، غير انها مشتملة على امور غير
محتملة الاشتراط فيها وهي وجود القاضي والمدعي والمدعى عليه والشاهدان. خلاف كونه كذلك
امام بل المعصوم الامام به المراد ليس انه اما مشترط غير الامام عنوان ان على قرينة
الجماعة، او المراد به ذلك لكن من دون اشتراط وجوبه وانما هو لمجرد الرجحان.
وقد يقرب المعنى الثاني بنفس التقريبين:
الاولى: ظهور الامام بالسلطان العادل. لان بعد التنزل عن ظهور العنوان بالمعصوم، يتعين
ان يراد به هذا المعنى السلطان العادل وهو الامام الفعلي للمجتمع المسلم.
الثانية: ظهور حديث محمد بن مسلم في ذلك، بعد التنزل عن ظهوره بالمعصوم. فان
من اما لم يحدد الحدود له ويرضى شخص شاهدان له ويكون قاضيا ينصب الذي هو العادل السلطان
وسواه من الناس فليس له ذلك بأي حال حتى الفقيه الجامع للشرائط اذا لم يصبح سلطاناً الداعي
يجاب عليه بنفس الجوابين:
اولاً: وجود القرائن على خلافه. فالسلطان العادل لا يوصف بانه (امام يخطب). فان المفروض
فيه اجتماعيا انه مستطيع للخطبة. ولو امكن تصور عرفا وجود سلطان عادل جاز عن
الخطبة، الا ان الذي يجعل هذه الصفة ظاهرة في غيره. وهو ما يجعله قرينة على سائر موارد
التعبير بالامام.
ثانياً: ان حديث محمد بن مسلم يتحدث عن امور كثيرة لا يحتمل اشتراطها، الا
ان كان بدليل من استظهار. ولا يجعل العنوان عين الامام غير ظاهر بالشرطية اللزومية. والذي
من اللفظ بعد التنزل عن ظهور المعصوم. الا ان ظهور السياق بالشرطية ممنوع.
واما المعنى الثالث فقد يقرب بنفس التقريبين:
الاول: ظهور لفظ الامام بالفقيه، بعد التنزل من المعنيين السابقين. والوجه في ذلك: كون
مرجع في الفتوى، وهو يشكل من الاشكال الامام في المجتمع.
الثاني: ظهور حديث محمد بن مسلم بعد التنزل عن ظهوره في المعنيين السابقين.

وجواب ذلك اننا تارة نفترض ان الفقيه الجامع للشرائط مبسوط اليد – كما يعبرون – يعني قدرة على اقامة وتنفيذ رئاسة الحاكم الشرعية. واخرى نفترضه قاصرا عن ذلك.

فان كان مبسوط اليد، فهو السلطان العادل لا يختلف عنه بشيء فاننا لا نريد بالسلطان الع عنوانا معينا كالملك مثلا. فحتى لو كان للمجتمع حاكم دنيوي اخر، فسيكون الفقيه سلطانا ع بصفته قادرا على تنفيذ الاحكام. فيأتي فيه ما قلناه في السلطان العادل قبل قليل.

وان افترضنا الفقيه قاصرا عن ذلك. فهو ليس سلطانا فعليا على الاطلاق وانما له القدرة عل الفتوى فقط. ومعه يكون خروجه عن موضوع حديث محمد بن مسلم واضحاً. الا انه يقول الامام وقاضيه والمدعي بالحق الخ. ومثل هذا الفقيه لا يكون له قاضي ولا مدعي ولا من يرضى ب الحدود بين يديه. فالتقريب الثاني لا يتم.

وانما التقريب الاول وهو شمول مفهوم الامام له، اكثر من مجرد امام الجماعة الذي هو العنوان الرابع الاتي. فهو محل مناقشة. لان الامامية باب لقب مراتبها او بالمعنى اللغوي الظاهر منها تقتضي القدرة والسلطة بالامام من الناحية العملية، ومن المعلوم ان هذا المعنى يتم لو كان الفقيه مطبقاً للاحكام على نفسه يقتدي به الناس.

وهو يطبق الاحكام التي تخصه. الا انه يبقى كثير من الاحكام لا تخصه كاحكام النساء والكسب وهو ليس بكاسب كذلك والحدود وما اليها، وهو ليس بقاضي ولا جاني وغير ذلك كثير. فكل ما في الامر ان الناس يطيعون ويطبقون فتاواه. وهذا ليس معنى الاسوة والقدوة، فلا ينطبق عليه معنى الامام.

وقد يخطر في البال في المعصومين عليهم السلام ايضا كذلك، حيث انهم لا يكونون مشمولين لاحكام كثيرة كاحكام النساء وغيرها ومع ذلك ينطبق عليهم عنوان الامام. فما تقولون في المعصوم من الجواب يمكن ايراده بالنسبة الى الفقيه.

الا ان هذا غريب في التصور لعدة جهات نذكر بعضها:

اولاً: ان انطباق مفهوم الامام على المعصومين انطباق تعبدي بدليل قطعي. لا انه ثابت من ناحية الظهور اللغوي، كما في الفقيه ليكون قابلا للاشكال.

ثانياً: ان انطباق مفهوم الامام على المعصومين ليس لمجرد القدوة والاسوة التي اشرنا اليها. بل الامامة عندهم مفهوم واقعي اعلى من ذلك بكثير، حتى قالوا: ان الامامة اعلى من النبوة، وقد منحت لابراهيم الخليل سلام الله عليه، بعد جعله نبيا. وهذا المعنى لا يشترك فيه سا الناس مع المعصومين بالضرورة ليكون شاملا للفقيه .

فقد نتج من كالمنا اذه المراد ليس هو المعصوم الو السلطان العادل الو الفقيه الجامع للشرائط
وهذا معناه انهم ليسوا مرادين فقط(). وليس معناه انهم غير مرادين على الطالق ومن هنا
كان باستطاعتهم جميعا اقامة الجمعة مع اجتماع الشرائط التي اهمها العدد.
وبتعبير اخر: اذا تعين المعنى الرابع التالي لمفهوم الامام، فيكون شمولها للثالثة المراش ا
اولى. غير ان انحصار المفهوم بهم هو الذي ناقشناه. وقد يأتي بعض الايضاح لذلك.
والمعنى الرابع هو ان يكون المراد بالامام: امام الجماعة. وهو معنى يستسلم المتشرعون
المسلمون من مختلف المذاهب على صحته منذ صدر الاسالم والى العصر الحاضر.
وهو غير معنى الامام السابق، بل ليس بينهما قدر جامع او مفهوم مشترك، فيكون انطباق اللفظ
عليهما من باب المشترك اللفظي.
واشتراطهما في الصفات كالعدالة، ال يعني االشتراك المعنوي، لعدم صالحية العدالة ان تكون
سببا لصدق مفهوم الامام باي معنييه بل البد من الزيادة عليها من الك الجهتين، الامر الذي
يحددنا ان نفحص عن جامع اخر، فان لم يكن رجعنا الى االشتراك اللفظي.
ومن المعلوم ان صالة الجماعة تحتاج الى وجود الامام بهذا المعنى. ووجوده بهذا المعنى ال
يكون اال بصفته مشاركا بالصالة، ال مجرد كونه موجودا في المجتمع. فظهور الامام في
الفعلية.
نعم، يبقى حديث محمد بن مسلم الذي نقلنا انه مات سندا ودالة، وقد تمسك به البعض لنفي ك
المراد من الامام امام الجماعة. اال ان الذي يهون الخطب ما اشرنا اليه، من انه يحتوي على
ناقض لعلم بعدم اشتراطها فقهيا، كوجود القاضي والمدعي وغيرهما. اذن فالامام بالمعنى الذي
اشير اليه في هذا الحديث غير مشترط والامر معه. وانما الشرط هو وجود امام الجماعة ال
محالة، ولوضوح ان صالة الجمعة ال تصح فرادى اجماعا من المتشرعة وكل علماء الاسالم.
واذا تم ذلك اتضح القول: بان للمعاني السابقة للامام اقامة الجمعة بصفتهم امام جماعة ول
اجتمع خمسة احدهم الامام كما سمعنا في االخبار المعتبرة. نعم، اشرنا ان من يكون مصداقا
لتلك المعاني له ان يأمر الناس باقامة الجمعة ويكون واجب الطاعة شرعا وهو معنى النداء
في الاية الكريمة، فيجب عليهم اقامتها ولو لم يجتمع خمسة، بل عليهم ان يجمعوا الخمسة
واالكثر.
ولكن هذه الخصوصية غير ثابتة لمطلق امام الجماعة، اذا لم يكن مصداقا من تلك العناوين.
فينحصر وجوب الصالة بحصول العدد. واذا حصل العدد وجبت على الموجودين وغيرهم
ممن هو مكلف بالحضور كما هو مشروع في الفقه.

اذن، فالسبب لوجوب هذه الصلاة امران:
احدهما: الامر الذي يصدره الامام باحد المعاني الثلاثة الاولى.
ثانيهما: اجتماع العدد المعتبر.
ولو لم يحصل السببان، لم تجب ولكنها تصح لو عقدت اختيارا وحصل العدد. اذن فصحتها
غير موقوفة على السببين السابقين.
ويؤيد ما فهمناه وفهمه صاحب الوسائل وآخرون من ان المراد بالامام في هذه الاخبار: امام
الجماعة، عدة امور نذكرها:
منها: قوله في موثقة سماعة، اذا كان امام يخطب. فان لم يكن امام يخطب......الخ. وقد نقلنا
ان المراد بالخطابة القابلية لها بكل وضوح. فيكون ذلك قرينة على ان المراد بالامام القابل
ايضا. يعني كون احدهم جامعا لشرائط امامة الجماعة. فيكون هذا مقربا جدا لكون المراد
بالامام ذلك دون ما هو اخص منه.
ومنها: قوله في صحيحة زرارة: فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا. والاجتماع هنا ظاهر بالاجتماع
بوجوب احد لقي ولم غرض ال الصلاة للصلاة لغرض اخر. والا فما اكثر اجتماع الافراد المختلفين
صلاة الجمعة عليهم. والمهم هو ذلك الظهور، الذي يكون قرينة على ان المراد بالامام: امام
الجمعة، اذ لا معنى للاجتماع للصلاة بدون كونه امامها للعنصر الاساسي والضروري فيها.
ومنها قوله: في موثقة سماعة. اما مع الامام فركعتان، واما من يصلي وحده فهي اربع ركعات
الخ.
فقد جعل المقابلة بين حالتين وجود الامام وحالة من يصلي وحده وهو واضح في كون المراد
بالامام: امام الجماعة. لان المقابلة الحقيقية هي بين وجود صلاة الجماعة وعدمها. فان انعدمت
صلى المكلف وحده. وان وجدت الصلاة، فلذلك لا يكون الا مع وجود الامام، ولا يحتاج الى
معنى اخر او اخص، لان ما هو الضروري لوجود صلاة الجمعة ليس الا امامها.
ومنها: قوله في صحيحة زرارة: امهم بعضهم وخطبهم. وهي نص في كفاية الامامة بذهن
المعنى ولا حاجة الى وجود شرائط اخرى. وهي ان كانت ظاهرة في كفاية امامة بين الناس
كانوا. الا ان هذا غير محتمل فقهيا، بل المتعين حملها على اقل المعاني للصلاحية صلاة
الجماعة. واذا تم ذلك لم يبق على ما هو اكثر منه دليل.

فصل

الكسوف والخسوف والزلزلة

هي الاسباب الرئيسية للصلاة المسماة باسمها، وقد تسمى باسم اشمل فيقال: صلاة الآيات. وليس الغرض الان هو شرح شكل هذه الصلاة فقهيا، بعد ان كان مسطورا في كل الرسائل العملية، وانما الغرض التعرض بشيء معقول من كيفية حدوث الكسوف والخسوف والزلزلة. ليس غرض فقهي، وانما مجرد الاطلاع اولاً. ومقارنته بالروايات الواردة عن الائمة المعصومين بهذا الصدد ثانياً.

ولنبدأ بالكسوف والخسوف قبل الزلزلة بسبب النسبي في شرح اسباب الكسوف والخسوف ومن اجل ذلك نأخذ اراء الفلكيين الاختصاصيين وهو ما رأيناه في كتاب بدائع السماء() حيث يقول:

وبما ان مدار القمر مائل قليلا – يعني عن مدار الارض – فانه يمر عادة فوق الشمس او تحتها() فلو كان مستوى المدارين واحدا بالضبط لوجدنا ان هناك كسوفا قمريا كل شهر كامل ائيش فرحني مدار ولكن في المحاق. وكسوفا شمسيا كل شهر عندما يكون في بدر القمر كان قليل من مستوى مدار الارض. ويتأرجح هذا الانحراف بحيث يمر القمر في معظم الاحيان فوق الشمس او تحتها.

واذا كان القمر في اللحظة التي يكتمل فيها ويصير بدرا على دائرة البروج تماما، فان الارض تحجب الشمس عنه. فالارض ترمي وراءها الظل بعرض يبلغ على البعد الذي يمر فيه القمر 5700 ميل. واذا كان القمر سيقطعه كله. فانه يستغرق ثلاث ساعات واربعين دقيقة كحد اعلى.

والخسوفات القمرية تحدث عادة مرتين في السنة بينهما خمسة اشهر او ستة. ويتم الخسوف الكلي اذا دخل القمر كله شيئاً فشيئاً في ظل الارض ذي الطرف المنحني – يعني ذي السطح المنحني – فيحجب ضوء الشمس كله عنه. ويبدو ان الظلام قد ابتلعه. ولكنه لا يختفي كليا فلا يزال سطحه يشع في اثناء الخسوف الكلي اشعاعا باهتا بلون نحاسي او بمسحة من اللون الاحمر الدموي... وهذا الاشعاع الضئيل في الواقع هو من اشعة الشمس التي اخترقت غلاف الجو الارضي فانكسرت فيه وتحولت الى جهة الظل أي الى القمر المخسوف.

واالغبار الموجود في ج و الارض يبعثر اللون الازرق، والو يسمح بالمرورر غير اللون الاحمر.
وبسبب هذا الغبار نرى الشمس حمراء عند المغيب، ونرى القمر احمر في اثناء الخسوف
الكلي.
وليس هناك خسوفان متماثالن اطالقا. فلون القمر المخسوف خسوفاً كلياً وقدر لمعانه يعتمدان
اعتمادا كبيرا على الاحوال السائدة في ج و الارض. فاذا كانت في الجو مقادير كبيرة من الغبار
فاننا نجد القمر المخسوف ذا لون احمر قان. واذا كان الجو عاصفا فان الغيوم العاصفة تمال
منطقة الشفق فتحجب ضوء الشمس، فال تصل الى القمر منه اال كمية ضئيلة عن طريق
انتشارها في ج و الارض فيكون معتما ال يكاد يبين. اما اختفاؤه بالمرة في اثناء الخسوف
الكلي، فهو امر نادر الوقوع.
كلية الخسوف() تتراوح بين ماءة دقيقة و220 دقيقة. وهو ليس ككسوف الشمس الذي يستغرق
بضع دقائق فقط. وخسوفات القمر على العكس من كسوفات الشمس، ترى في كل نصف الكرة
الارضية التي يكون القمر فيه مشرقاً.
وعندما يسير القمر في مداره الى العقدة المقابلة للشمس ذا يمتد خلفها ظل مخروطي الشكل.
ملقيا بقعه سوداء على سطح الكرة الارضية. والو يرى الكسوف الكلي للشمس من سكان
الارض اال من كان ضمن هذه البقعة السوداء.......
واقل معدل لوقوع الخسوفات في بقعة معينة من بقاع الارض هو خسوف واحد كل سنة، ولكن
معدل كسوف الشمس الكلي هو مرة كل ثالثماءة سنة. واذا شاء امرؤ مشاهدة كسوف كلي
للشمس بام عينيه فعليه ان يسافر الى الموضع الذي سيقع عليه ظل الكسوف – يقصد:
القمر–.
والبقعة السواداء تبلغ حوالي ماءة ميل عرضا. والفلكيون يجرون الحسابات المسبقة لموض
الكسوف وحجم قبل وقوعه..........
والكسوفات تختلف اختالفا كبيرا فيما بينها. ففي بعض الاحيان يمر مخروط الظل مسرعا
القطب. وفي احيان اخرى يسير اريئويدا عبر المناطق الحارة. والبقعة السوداء تمر حيث يكون
الكسوف كليا. وهي تقطع المسافة من حيث تشرق الشمس الى حيث تغيب في مدى اربع
ساعات.
وفي بعض الاحيان ال تصل نهاية مخروط الظل الى الارض الن القمر يكون بعيدا عنها، فال
يحدث كسوف كلي في هذه الحالة. ولكن لها الارض الموجودين مباشرة تحت الظل يرون

سمشلا صرق يطغي نا نم رغصا نوكي ةلاحلا هذه يف رمقلا صرق نا اذا .ًايقلح افوسك
ملظملا رمقلا صرق لوح ةئيضملا ةعشالا نم ةقلح اهنم رهظتف ،ةلماك ةيطغت

ضرالا حطس ىلع اقرش ريسي ،هلظو .ةعاسلا يف ليم 2100 هرادم يف رمقلا ريس ةعرس نا
لظلا يف ريسي يذلا هسفن هاجتالا يف اهروحم لوح رودت ضرالا نا ريغ .اهسفن ةعرسلاب
.ةعاسلا يف ليملا 1060 ةعرسب قرشلا ىلا ريست ءاوتسالا طخ ىلع ةدوجوملا ةنيدملاو
بطقلا يف اما .ةعاسلا يف ليملا 812 ةعرسب ريست 40 ضرع طخ ىلع ةعقاولا ةنيدملاو
.رفص نارودلا ةعرسف

يذلا كلذ وه يلك فوسك فرطاو .يلكلا فوسكلا ةدم يف ضرعلا ةجرد رثؤت كلذ ىلعو
ردنيو .ضرالا نم ابيرق رمقلا نوكي نيحو ،ارهظ سأرلا تمس يف سمشلا نوكت امدنع ثدحي
.ةلاحلا كلت يف ىتح ةقيقد فصنو قئاقد عبس ىلع يلكلا فوسكلا ديزي نا

اهتاقواب نوؤبنتي اوناك مهنا الا ،فوسكلاو فوسخلا بابسا اوفرعي مل لئاوالا ناهكلا نا عمو
اوفرع دق اونوكي نا بجيو .رمقلا ةكرح ىلع ةلادلا مهلوادج مهلامعتساب .ةقدلا نم ريبك ردقب
.ةظحالملا نم ليوط نمز دعب تافوسخلا هيلع ثدحت يذلا لاونملا

هذه ىمستو ًاموي 11.3و ةنس 18 لك يأ ايرمق رهش 223 لك اهسفن ديعت رمقلا تافوسخف
ىرخا عضاوم ىلا جوربلا ةرئاد نم ناتدقعلا لقتنت ةرتفلا هذه دعبو .سوراس :كلفلا يف ةرودلا
. رمالا لوا تأدب ثيح جوربلا ةقطنم نم

ذنم هيلع تناك ام ىلع لازت ال – ضرالاو رمقلاو سمشلا – ةثالثلا مارجالا نيب ام تافاسملاو
نا اهفرع لئاوالا .اذاف ثدح فوسخ خيراتب نيعم دنع بايغ سمشلا، فوسف رركتي اذه
فوسخلا يف جربلا هسفن نم ةقطنم جوربلا دعب ةرتف سوراس ةدحاو. فوسو قرغتسي ةدملا
.نمزلا نم اهسفن

ملظملا لظلاب ىمسي داوسلا ديدش لكشلا يطورخم يزكرم ءزج نم نوكتي ()ضرالا لظو
هنول ناف لظلا هبش ةقطنم رمقلا لخد اذاف .لظلا هبش ىمست اداوس لقا ةقطنملا كلت لوح امو
.يلكلا فوسخلا لصحيف ،هنول دوّسي ىتح لظلا ةقطنم لخدي نا امو ،رارمحالاب ذخأي

الا رمقلا نم بجحي الف هبونج ام هلامش ،فوسخلا طخ جراخ رمقلا اهيف عقي يتلا لاوحالا يفو
.يئزجلا فوسخلاب اذه ىمسيو ،ضرالا لظ يف طقف هنم اءزج

:تاظحالم ةدع حرشلا اذه ىلع انلو

:نيتقطنم ىلا هفوسخ يلاوح رمقلا اهب رمي يتلا ةقطنملا نويكلفلا مسقي :ىلوالا ةظحالملا

1- .لظلا هبش ةقطنم

2- منطقة الظل المظلم.

وشبه الظل يعني ان المكان مضاء ببعض قرص الشمس ومحجوب من القسم الاخر. فهو بالرغم من احتجابه عن قسم من القرص، الا انه مضاء بالقسم الاخر الامر الذي يجعله ظال ضعيفا جدا. ومن هنا سمى شبه الظل.

واما الظل الكامل او المظلم، فهو تلك المنطقة التي ال يصلها ضوء الشمس الصال...... بكل اجزاء القرص.

وقد يفسر شبه الظل بما يوجد من االنطباس في الظل حول االجسام، حيث ال تكون نهاية الظل منتهية بحد معين او محدد، بل اننا بينما نرى وسط الظل نسبياً نراه يقل تدريجيا حتى يـ ويبدأ الضوء االعتيادي. فهذا المقدار من الظل التدريجي الخفيف هو شبه الظل.

وكما ان لكل االجسام ظال من هذا القبيل، فالقمر واالرض ايضا لهما مثل ذلك. وهو ما يتحدث عنه الفلكيون.

اال ان هذا ليس بصحيح، الن شبه الظل بهذا المعنى او كان ثابتا فعال. وهو من نوع شبه الظل الن همحجوب من ناحية ومضاء من ناحية، ولذا ترى الظل فيه اقل سوادا. ولكن هذا ليس هو شبه الظل الذي يتحدث عنه الفلكيون.

فان شبه الظل بالمعنى الثاني يكون عادة اقل من الظل القاتم. في حين نرى شبه الظل للارض اوسع كثيرا من الظل الكامل او المظلم وخاصة في المنطقة التي يسير فيها القمر().

شبه الظل

الشمس

المظلم

ضر

شبه الظل

انه اال

يمكن ان يقال: ان شبه الظل انما نراه قليال وضعيفا لعدم البعد المتزايد للجسم عن الجسم الال الذي ينعكس فيه الظل، اما لو جعلناه في فضاء انطبقت نفس الفكرة التي قالوا لل واالرض. وهذا غير بعيد. فالفكرتان واحدة في حقيقتهما.

المالحظة الثانية: ان منطقة شبه الظل ليست منطقة الخسوف بل هي مضيئة نسبياً فلو قدر ا مر القمر بها، لم ينخسف ولم تجب الصالة. والدليل على ذلك هو ان القمر المخسوف

خسوفـا جزئيـايكـي القسم المضيء منه كله في شبه الظل، ومع ذلك فاننا نراه مضيئا كما في

حالته الاعتيادية تقريباً.

أدب لظل هبش يف لخد اذا رمقلا نا نم رداصملا نم هانعمس ام ةحص مدع ىلع ليدي اذهو

بالاحمرار. فان منه مخالف لهذا الوجود تماما.

الملاحظة الثالثة: للقمر ايضا ظل قاتم وشبه ظل دقيق يعاني على الارض ويسببان الخسوف

وبعبارة افضل: ان الظل الظل القاتم هو السبب الحقيقي() .

القمر

الشمس الارض

لاف

ظل القاتم في الوسط وعلى جانبيه شبه الظل

فاذا كانت المنطقة كلها في الظل القاتم كان الخسوف كليا. واذا كان بعضها في شبه الظل، اصبح قسم م

الشمس محجوبا، فيكون الخسوف جزئياً.

وبالرغم من ان الارض عندئذ تكون كلها او بعضها في شبه ظل القمر، الا اننا لا نشعر بذلك،

بل نرى النهار كامل تقريبا او تحديدا. وخاصة مع قلة القسم المحترق من الشمس. واذا ايضا

دليل وجداني على عدم تأثير شبه الظل في حجب الضوء بحيث يستطيع ان يغير معالم

الطبيعة.

الملاحظة الرابعة: مرت فيما مضى عبارات نقلناها عن المصادر اقرب الى المطاطية وعدم

التحديد. فما السر فيه؟

اولاً: قوله: وبما ان مدار القمر مائل قليلا فان مرة كل عدة قرون تحدث او شمسا.

ثانياً: قوله: فان يستغرق ثلاث ساعات واربعين دقيقة على حد على.

ثالثاً: قوله: عن الخسوفات: انها تحدث عدة مرتين في السنة بين خمسة عشر

او ستة.

رابعاً: قوله: اما اختفاؤه بالمرة في اثناء الخسوف الكلي فهو امر نادر الوقوع.

خامساً: قوله: كلية الخسوف تتراوح بين ماءة دقيقة و220 دقيقة.

سادساً: قوله: واقل معدل وقوع الخسوفات في بقعة معينة. ثم يتحدث عن

المعدل في الكسوف.

سابعاً: قوله: والبقعة السوداء تبلغ حوالي مئة ميل عرضا.

ثامناً: قوله: ونادر ان يزيد الكسوف الكلي على سبع دقائق ونصف الدقيقة حتى في تلك الحالة.

ونحوها من التعبيرات التي تدل على ان الامور المذكورة غالبية وليست مستمرة، وممكنة الخلاف، يعني ان يحصل شيء بخلافها، وليست قطعية الحدوث. فما السر في ذلك يحتمل في امران لا ثالث لهما:

الامر الاول: ان في هذه التقديرات غير المحددة اسباب اوجدتها او دعت اليها، لعل العلم يعرف قسما منها ويجهل القسم الاخر، ولعله يأتي زمان ينكشف له السر. وهكذا !.

وهذا هو التعبير الذي يكرره العلماء الطبيعيون باستمرار. فيما يجهلونه.

الامر الثاني: ان هذه التقديرات غير المحددة، لها اسباب خارجة عن الطبيعة. وليست كما تخيل العلماء والطبيعيون من انها اسباب محددة في المادة (عرفت ام لم تعرف).

وهذه الاسباب ممكنة في عدة امور غير متنافية، بمعنى امكان اجتماع اكثر من واحد منها بل جميعها:

الاول: ارادة الخالق العظيم الحكيم. حيث يجعل هناك اشكالا من القصور والتخلف في ما يسمى بالقوانين المادية، لكي يتم البرهان على انها ليست قوانين حقيقية الا انها لو كانت كذل تخلفت وانما الامر موكول الى امور اعلى منها تقودها ارادته تبارك وتعالى بشكل اساسي.

الثاني: ان السبب في هذه الاختلافات او التخلفات، هو الملائكة الموكلون بالظواهر الطبيعي بما فيها الشمس والقمر والكواكب وحركاتها.

والدالة على وجود هؤلاء الملائكة عديدة، منها: ما نقرؤه في الصحيفة السجادية من قوله في وصف الملائكة: وخزان المطر وزواجر السحاب. والذي بصوت زجره يسمع زجل الرعود واذا سبحت به حفيفة السحاب التمعت صواعق البروق. ومشيعي الثلج والبرد والهابطين مع قطر المطر اذا نزل والقوام على خزائن الرياح والموكلين بالجبال لا تزول. والذين عرّفتهم مثاقيل المياه، وكيل ما تحويه لواعج الامطار وعوالجها. ورسل من الملائكة الى اهل الارض بمكروه ما ينزل من البلاء ومحبوب الرخاء. الى اخر ما يقول سلام الله عليه.

الثالث: ان السبب في ذلك هو ارادة الكواكب نفسها، طبقا لما قاله اكثر الفلاسفة المسلمون ب للكواكب والنجوم والافلاك نفوساً كنفوس البشر، قابلة للعلم والارادة. الامر الذي ينتج الاخ حين يريد الشمس او القمر الاختلاف والضبط اذا ارادا الضبط.

ونحن انما نعرض الامر كاحتمال، ونوكل البت فيه الى فكر المفكرين، بما فيهم القارئ الكريم.

ضرالا ةعرس رييغت ،ةعيبطلا نع ةجراخلا بابسالا هذه ضعب ديري دقف ،كلذل لاثم درجمو
ضرالا لوح رمقلا نراود ةعرس يف وا سمشلا لوح اهنارود يف وا اهسفن لوح اهنارود يف
ذلك، احيانا او دائما.

وقد سمعنا من المصادر قولها: اوالمسافة التي بين الاجرام الثلاثة لا تزال على ما كانت عليه
منذ ان عرفها الاوائل. الامر الذي يعطي بوضوح احتمال تغيرها في مستقبل الزمان. واحتمال
تغيرها عن الماضي الغابر غير المنظور. وهو احتمال قائم، لا يمكن تفسيره الا بالارادات
الخارجة عن الطبيعة. اذ لو كان القانون، كما يتصوره الطبيعيون لكان ازليا.

وعلى أي حال، فهذه عبارة ذكية بعيدة النظر. تدل على عمق كاتبها مع تحاشيه الاصطدام
بالرأي العام مباشرة.

الملاحظة الخامسة: قال المصدر: اوالغبار الموجود في جو الارض يبعثر اللون الازرق ولا
يسمح بالمرور لغير اللون الاحمر. وبسبب هذا الغبار نرى الشمس حمراء عند المغيب، ونرى
القمر احمر في اثناء الخسوف الكلي.

ولنا على هذا الكلام عدة تعليقات:

الاول: لو سلمنا هذه الفكرة وهي ان الجو يبعثر اللون الازرق ولا يسمح بالمرور لغير اللون
الاحمر. وان كان لا دليل عليها وتقيا على الاقل، فهذا لا يكفي لرؤية القمر احمر.
ان الالوان الطيف السبعة اين تذهب. فاذا احتجب الازرق وتبعثر فحار بالباقي ان يبقى. على
ان الالوان لكل الموضوع مع ثم الازرق. اللون خصوص على نص فانه احضاً واتفاهتاً عبارة في
غير الاحمر.

ان هذا الشيء لا يتبرهن الا اذا اتخذت صورة الكسوف: خارج الجو من الاقمار الصناعية،
وهذا الكتاب قاصر عنه، بالرغم من صدوره في عصر الاقمار الصناعية.

الثاني: ان كان هذا هو السبب، فلماذا لا نرى الخسوف الجزئي احمر اللون. مع العلم اننا نراه
اسود او لا نراه اطلاقا. مع ان نفس السبب موجود فيه. وهو الغبار الجو موجود.

ثالثاً: اننا سمعنا من المصادر انه لا يمكن ان يتماثل كسوفان في اللون، اذن، فهو ليس احمر
دائماً، فان لم يكن احمر، فما هو سبب ذلك. مع ان الجو هو هو؟

بل اغلب ان ذا قاتماً. القمر لون يكون الارض جو في الغبار زيادة مع انه على دليل لا انه كما
الكسوفات تكون في جو صاف نسبياً، ومع ذلك فهي تكون مختلفة الالوان.

رابعاً: اذا كانت زيادة الغبار مؤثرة في زيادة الحمرة، فهي ايضا تزيد من حمرة الشمس في
المغيب. مع العلم انها تغيب بلون واحد باستمرار. الا اذا كان هناك غبار كثيف جدا يمنع
رؤيتها.

خامساً: ان الشمس تشرق بلون برتقالي او اصفر وتغيب بلون احمر او ارجواني. فلماذا هذه الاختالف اذا كان الجو واحداً لم يتغير ونكتفي في هذه الملاحظة بهذا المقدار من التعليق.
الملاحظة السادسة: حول قوله: وهذا الاشعاع الضئيل – للقمر المتخسف – في الواقع من اشعة الشمس التي اخترقت غالف الجو الارضي فانكسرت فيه وتحولت الى جهة الظل الى القمر المخسوف.
وهذا يعني ان ضوء الشمس اول دار الى الارض ينعكس على وجه القمر المنخسف. وظاهر وهو فاشف وجو الارض لا بد من ان يكون انعكاسه عن طريق الضوء فيه. وهذا امر غريب لان الجو لا يكون بمقدار يكفي لينعكس الضوء، وان حصل الانعكاس من الغبار فهو لا يكفي لانعكاس الضوء. وهو يعني ان الضوء ياخذ بالانتشار بعد ان يتم انعكاسه من جسم مضيء الى الكشاف. وهذا القمر بالرغم من الاحمر ولا يرى الا في الليل وليس في النهار. واذا وجد في النهار تعذرت رؤيته الا نادرا. واذا حصلت الرؤية الضعيفة، فهي ليست بلون احمر، بل بالمرة لا يسيطر نور الشمس عليه. بل يسيطر عليه بياض النهار.
والمهم انه اذا حصل الخسوف ليلا، كما هو الغالب بل دائماً، فمن اين يسقط نور الشمس على الارض لينعكس على القمر. ان ضوء الشمس يسقط على الارض نهارا لا ليلا.
الملاحظة السابعة: قوله: والبقعة السوداء – للقمر – تبلغ حوالي مئة ميل عرضا.
يعني ان قطرها مئة ميل. ولا ينبغي ان نكذب هذا الخبر. ولكننا ينبغي ان نكون من الطالقة او يتقرب كيف يعتبر القمر عن الارض وكيف نرصد المسافة من ان نسمع الان على حذر. شمولها منها طبقا لمحل في مدار الاهليلجي. ومن الواضح انه اذا ابتعد كانت البقعة اصغر بكثير مما اذا اقترب. فان الفرق بين اوجه وحضيضه حوالي ضعف المسافة.
اذن فتحديد مقدار البقعة بمئة ميل، انما يكون احيانا ولا يكون دائما.
الملاحظة الثامنة: قد عرف عدد من الناس القدماء وارد تارود الخسوف والكسوف، حتى الايام في امريكا الجنوبية وعدد من بلاد الشرق. مع انه يعترف انهم لا يعرفون اسبابها. فكيف حصل ذلك.
والجواب الواقف على ذلك هو انهم اطلعوا على قوانين معينة لهذه الظواهر، مضبوطة ومحددة، بحيث انتجت هذه النتيجة. وليست هي الاسباب التي يعترف بها العلم الحديث. واما ماهي تلك الاسباب او القوانين، وهل هي داخلة في (الحدود المادية) او من جنس ما وراء الطبيعة، او أي شيء اخر، فهذا لا سبيل الى التعرف عليه، بعد فناء تلك الاجيال.

يكفي ان نعرف ان الاسبان المحتلين لامريكا الجنوبية، عندما قتلوا افراد قبائل المايا، احر
لهم مئات الكتب، فانقطعت ثقافتهم وعلومهم عن الاجيال الاتية من الناس وكذلك فعل الرومان
في اليونان ومصر، وفعل المغول في تركيا والعراق. ولله في خلقه شؤون.
اذا: والملاحظات الاتية ستكون على فكرة الكسوف والخسوف وليس على ما نقلناه فيما سبق
من المصادر.
الملاحظة التاسعة: من الواضح ان رؤية هذين الحادثين لا يعم وجه الارض كله. بل يشمل
البعض دون البعض. فاينما حصل فيه احدهما شمله الحكم فقهيا كوجوب الصلاة ووجوب
القضاء اذا كان الاحتراق كاملا، على ما يعبرون.
واذا كانت البلاد لا ترى الكسوف او الخسوف الذي حصل في بلاد اخرى لم يجب عليها شيء.
كما انه لو كان تاما في بلد وناقصاً في بلد اخر لم يشمله حكم التام.
الملاحظة العاشرة: ان وردة سوراس خاصة بخسوف القمر وغير شاملة لكسوف الشمس.
وهذا يعني عجز العلم الحديث عن التنبؤ بوقوع الكسوف في مدى طويل. اعني تحديد وقوعه
بعد مئة سنة او الف سنة مثلاً.
غير ان الذي يبدو بوضوح ان القدماء كانوا يتنبؤون بكل الحادثين معا، وليس باحدهما، بدقة
متناهية لا اقل في خلال سنة من تاريخ حدوثه، وهو امر يستدعي الانتباه الكثير من جهة، في
حدود ما سبق ان ذكرناه وغيره.
الملاحظة الحادية عشر: اننا ما دمنا نؤمن بالحكمة الالهية من الرب القادر على كل شيء، اذن
فكما للحوادث اسبابها، كذلك لها نوع الحكمة التي تناسبها، يعني العلة الغائية او الهدف الذ
وجد من اجله الحادث وهذه العلة ضرورية الصحة وان لم نعرفها. بمعنى انها ضرورية
التحقق وضرورية الحق ايضاً. فهي موجودة وصحيحة في عين الوقت، والا كان ذلك مستلزما
لنفي الحكمة الالهية. تعالى عما يشركون.
واذا تم ذلك بايجاز، فالكسوف والخسوف، مهما كان سببهما لهما علتهما الغائية ايضا، والهدف
من وجودهما.
وهذا هو سبب خوف الناس منهما بعد ان كانوا على ايمان بالحكمة الالهية، مهما كان منحاهم
الديني. اذ من المحتمل ان يكون دليل على الغضب او نذير بالبلاء. غير ان فصل الدين عن
الدولة في اوربا جعل الغاء كثير من هذه الافكار وتبديل الايمان بالانكار. فسقط ذلك
بالاستغراب.
واما رواياتنا عن الائمة المعصومين عليهم السلام، فهي ناطقة بذلك:

منها: رواية الفضل بن شاذان() عن الرضا عليه السلام، قال: انما جعلت للكسوف الصلاة، لانه
من آيات الله لا يدري ألرحمة ظهرت ام لعذاب، فاحب النبي (ص) ان تفزع امته الى خالقها
وراحمها عند ذلك ليصرف عنهم شرها ويقيهم مكروهها، كما صرف عن قوم يونس حين
تضرعوا الى الله عز وجل. الحديث.
ومن المعلوم عند المؤمنين انه لا دار غضب الا رحمته، ولا عفاد لقضائه وبلائه الا قدرته.
فيجب التضرع الى الله عز وجل ليكون المجتمع كما ورد (ادفعوا البلاء بالاستغفار). وعلى
هذا المعنى عدة روايات.
واما ما ورد من ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته. فقد وردت فيه بعض
النصوص.
منها: رواية علي بن عبد الله () قال سمعت ابا الحسن موسى عليه السلام يقول: انه لما قبض
ابراهيم ابن رسول الله (ص) جرت فيه ثلاث سنن. اما واحدة فانه لما مات انكسفت الشمس.
فقال الناس:انكسفت لفقد ابن رسول الله (ص).
فصعد رسول الله (ص) المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال: يا ايها الناس ان الشمس والقمر
آيتان من آيات الله يجريان بامره مطيعان له. ولا ينكسفان لموت احد ولا لحياته. فاذا انكسف
او واحدة منها فصلوا. ثم نزل فصلى بالناس صلاة الكسوف.
فهذا معناه ان العلة الغائية ليست عن تأبين الموتى وهذا صحيح ان صحت الرواية. ولكنه لا
ينفي ان يكون شيئا اخر. كالذي اشارت اليه الرواية السابقة.
ونفهم من هذه الرواية الاخيرة امرين لا يخلوان من اهمية:
الامر الاول: (ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بامره مطيعان له). فجميع ما
يتصل بهما من حركات وصفات بما فيه الكسوف مرتبط بارادته سبحانه قبل كل شيء. مهما
كان سببه.
الامر الثاني: قوله (فاذا انكسفتا او واحدة منهما) وهو واضح بامكان ان يحصل الخسوف
في او النهار في اخر اليوم، كما لو كان في يوم واحد بل يمكن ان يري دفعة واحدة، كما في الكسوف
اوله.
واذا صحت الرواية فالنبي (ص) معصوم عن الخطأ ولا يمكن ان نحمل كلامه على المسامحة
او الخلاف الواقع باي شكل من الاشكال. ومن المعلوم ان السبب المعروض (رسمياً) في العلم
الحديث يجعل هذا الاجتماع محالا. لانه اما ان تكون الارض بين الشمس والقمر او يكون
القمر بين الشمس والارض، فلا يمكن ان يتصفا معا بهذه الصفة.

فيكون اذه النص دليل على سقوط حساب الفلك الحديث، في هذه الجهة على الاقل، او في
بعض حواث ثداث الخسوف والكسوف على الاقل.
واذا كانت هذه الرواية غير معتبرة سندا، فلا اقل من انها تعطينا الاحتمال، واذا دخل الاحتمال
بطل الاستدلال. على انها مدعومة باسلوب اخر موجود في الروايات سنذكره في الملاحظة
الاتية.
الملاحظة الثانية عشر: هناك عدد من الروايات وارد في عدد من مصادر الحديث الخاصة
والعامة. منها الارشاد للشيخ المفيد والغيبة للشيخ الطوسي والغيبة للشيخ النعماني وا
الوردي للسيوطي وغيرها.

منها: ما عن الشيخ الطوسي في الغيبة باسناده عن بدر الازدي() قال: قال ابو جعفر الامام
الباقر عليه السلام: ايتان تكونان قبل قيام القائم لم تكونا منذ آدام الى الارض تكسف الشم
النصف من شهر رمضان والقمر في اخره.
فقال رجل: يا ابن رسول الله، تنكسف الشمس في اخر الشهر والقمر في النصف. فقال: اب
جعفر: اني اعلم بما تقول. ولكنهما ايتان لم تكونا منذ هبط آدم عليه السلام.

واخرج السيوطي في العرف الوردي() عن الدار قطني في سننه عن محمد بن علي الباقر عليه
السلام: قال: ان لمهدينا آيتين لم يكونا منذ خلق الله السماوات والارض. ينكسف القمر لاول
ليلة من رمضان وتنكسف الشمس في النصف منه. ولم يكونا منذ خلق الله السماوات
والارض() .
الى غير ذلك من النصوص المشابهة.

وقلنا في التعليق على ذلك في (تاريخ الغيبة الكبرى)():
ولا شك بامكان ذلك عقلا، وليس بمستحيل. فالكسوف الشمسي يقع بسبب توسط القمر
بين الشمس والارض. ومن الواضح انه لا فرق في النتيجة، وهو اختفاء الشمس بين ان يكون
القمر مظلما في اخر الشهر او يكون مضيئا في وسطه.
كما ان خسوف القمر يحدث لتوسط الارض بينه وبين الشمس ولا فرق في ذلك ايضا بين ان
يكون الهلال في اول الشهر او اخره، وبين ان يكون بدرا في وسطه. غير ان الظل الارضي
اذا صار على القسم المظلم من القمر لم يؤثر فيه شيئا ولم يمكن رؤيته. واما اذا صار هذا
الظل على القسم المضيء من القمر، أي الهلال، اثّر فيه بوضوح ببعضه او بجميعه.

ةردان تناك لب :ةيزاجعا تسيل ةرهاظلا هذه نا لامتحا نعرز باتكلا نم ()ةحفص دعبو ،اذه
تدجو دق امل عل تناك ناو .ليوطلا ةيرشبلا رمع يف دجوت مل ثيح بحيث نوكلا يف ادج عوقولا
.ةياورلا نم رعشتسي دق امك ،اهلبق
،دحاو رهش يف نيردانلا فوسكلاو فوسخلا ثودح ضرف دعب ادج ديعب مهفلا اذه نا الا :انلقو
.ةيزاجعا ةرهاظلا ىقبتف
اقول: الا ان الشأن كل الشأن في سبب (العلمي) فهل يمكن ان يحصل ذلك بحيث يتوسط
رخا يف سمشلاو رمقلا نيب ضرالا طسوتتو رهشلا طسو يف سمشلاو ضرالا نيب رمقلا
يف الصا لصحي مل هنا فاءارقتسالا بسحبو .(ايملع) نكمم اذه نا ودبي ال .هلوا وا رهشلا
.روظنملا خيراتلا
:امهل ثالث ال نالامتحا كلذ دعب ىقبيف
من ليوط حدر لك ثدحت امنا ينعي دوجولل ةردانلا ةيعيبطلا رهاوظلا نم كلذ نوكي ان :ًالوا
.انلق امك اديعب ناك ناو ةنس نويلم ةئم لك امبر وا ةنس نييالم ةرشعك نمزلا
ًثانيا: ان يسقط السبب العلمي بالمرة، ونكول التسبيب في هذه الظواهر الى الاسباب الخارج
.قبس اميف اهيلا انرشا يتلاو ،ةعيبطلا عن
اقول: وهذا لا ينافي صحة الحساب لان التسبيب الطبيعي غالبي بل اشكال وان لم يكن
(برغلا) ان مولعملا نمو ،هيلع باسحلا نكمي بلاغلا ققحت عمو .ةئملاب ةئم خيراتلل ابعوتسم
يعترف ان العلوم التجريبية جميعا انما نتائجها احتمالية وليست قطعية كالعلوم العقلية ا
لثم تايضايرلا تافسلفلاو .امهوحنو اذهو لمشي ىتح ام يعتبر ربمنزلة تايعطقلا دوجوك بذاجلا
.نوؤش هقلخ يف هللو .امهريغو فوسخلاو فوسكلا ببسو رزجلاو دملا ببسو
والملاحظة الثالثة عشر: ان فكرة الكسوف كما تتحقق على الارض للشمس والقمر، كذلك يمكن
ان تتحقق على غير الارض لهذين الكوكبين او غيرهما. ومن امثلة ذلك: رؤية القمر مخسوفا
.اهنم ةفوسكم سمشلا وا ،ةيئاضف ةبكرم نم
او رؤية الكسوف ممن يكون على سطح القمر. او انكساف بعض النجوم ببعضها كالمريخ
.ضرالا يف اهتيؤر نع خيرملا ةرهزلا تبجح اذا اميف ،ةرهزلاب
وكذلك يمكن ان يتحقق للارض نفسها في مركبة فضائية، لو حال القمر او الشمس بين المرك
،طقف ةبكرملا نم ال كلذ ثدحي نا نكمي كلذكو .رظن يف اهسفن ضرالا فسكنتف ،ضرالاو
بل في أي التوابع الشمسية. واذا استطعنا قلنا: بل في الشمس نفسها اذا حال القمر بينها
.روظنملا لبقتسملا يف ديعب سمشلا يف ناسنالا لوصح نا الا .سكعلا وا ضرالا

والمهم فقهيا: انه اذا رؤي كسوف الشمس او خسوف القمر، على وجه الارض او في أي مكان اخر، وجبت الصلاة. واذا كان تاما وجب القضاء مع الفوت.

واما حصول الانكساف لغير هذين الجرمين السماويين كالارض او المريخ او غيرهما، فهما ليس سببا لصلاة الايات، الا ان للقيام بها رجاء المطلوبية من باب الاحتياط الاستحبابي وجيه. لان التجريد عن خصوصية الشمس امر محتمل على أي حال.

فهذا هو الحديث عن الخسوف والكسوف الذي لا ينبغي ان يستمر اكثر من ذلك.

الزلزلة:

بقي علينا الحديث عن الزلزلة، التي هي سبب ايضا لصلاة الايات، كما ذكرناها في عنوان الفصل. ويتم الحديث عنها في عدة جهات:

الجهة الاولى: في السبب (العلمي) الطبيعي للزلزلة.

ويعزو سبب الزلزلة الى الحرارة الباطنية في جوف الارض. فانها هي التي تسبب البراكين من ناحية والزلازل من ناحية. ولها نتائج اخرى منها تبخيرها لمياه البحار، فان مياهها تغور في الارض الى ان تصل الى الارض الحارة والصخور المشتعلة. فتنعكس مرة اخرى عائدة الى الاعلى نتيجة لهذه الحرارة.

والمهم الان هو الحديث عن الزلازل دون سواها. وهي على عدة مستويات في حركاتها، حتى انها قسمت في مقياس (رختر) الى تسع اقسام وقسم كل منها عشر اقسام، فهذه تسعون قسماً للزلزلة وقد يكون القسم الضعيف جدا منها لا يكاد يكون محسوساً.

واخطر ما في الزلزلة هو حصولها في المدن، حيث تهدم البيوت عليهم ويفيض النهر اذا كان مجاوراً. فيؤدي الى الموت والخراب. واما اذا حصلت الزلزلة في صحراء او وسط المحيط مثلا، فقد لا يحس بها احد، ولا يهتم بها أي تلف.

والعلم الى حد الان عاجز عن التنبؤ بوقوع الزلزلة، مما يؤدي الى فجأة المدن بها، وعدم امكان تلافي شرها ومضاعفاتها قبل وقوعها.

ومن الواضح على وجه الارض ان بعض المناطق منه اكثر تعرضا للزلزلة من غيره. الى حد اصبح اليابانيون وهم من اكثر المناطق تعرضا لها فيما نعرف، يبنون بيوتهم من الورق والخشب الخفيف ونحو ذلك. لانهم يعلمون بوقوع الزلزلة يومياً وبتكررها ايضا، فان حدث ان انهدم البيت او تصدع، فانه لا يتلف تماما، كما انه لا يكون سببا لقتل الحيوان والانسان.

هذا. ولكن (العلم) لم يحدد لماذا تحصل الزلزلة في مكان دون مكان وفي زمان دون زمان.
مع العلم ان الحرارة الباطنية مشتركة الحصول على وجه الكرة الارضية كله.
وقد يجاب: بان القشرة الخارجية البارده لوجه الارض. تكون في بعض المناطق اخف سمكا او
اقل تماسكا من بعض. الامر الذي يؤدي الى كثرة الزلازل هناك.
وهذا يجاب بامرين:
الاول: ان ضعف القشرة الارضية امر ثابت للمنطقة باستمرار وهذا يعني حصول زلزلة
مستمرة مدى الدهر ! ! فلماذا تحصل الزلزلة وتتوقف. ولعل اطول زلزلة في التاريخ
المعروف لم تستمر اكثر من بعض دقائق كاثنين او ثلاثة.
الثاني: ان حصول الزلزلة ليس فقط لضعف القشرة بل لضعفها تجاه الحرارة التي تحت
فحفظ النسبة بين الامرين ضروري، فكلما كانت نسبة القشرة الى الحرارة اقل مما ينبغي
حصلت الزلزلة.
وهذا يعني عادة حصول الزلزلة في كل مناطق العالم بحيث لا يوجد في المدى المنظور من
التاريخ منطقة لم تضربها الزلزلة على الاطلاق، لكن هذا بعيد بل موثوق العدم بالنسبة ال
العديد من مناطق العالم وبلدانه.
هذا ونعود الى بعض التساؤلات عن فكرة التسبيب الى الزلزلة اصلا.
اولاً: ما الذي يحدث للحرارة ان تهيج ثم تخمد. فتحدث من هيجانها البراكين والزلازل، ومن
خمودها خمودها؟
وتوقف البراكين بعد النفث واضح لان الحرارة الباطنة تخف نوعا ما فيتوقف البركان، بخ
الزلزلة فانها لا تسبب هدوء الحرارة او قلتها فلماذا تهدأ؟
وعلى أي حال لم يدل العلم بدلوه بهذا الصدد. ولعله جاهل بل عاجز عن المعرفة.
ثانياً: ما الذي يحدو بالحرارة ان تتحرك او تتوهج قليلا فتحصل زلزلة ضعيفة، او كث
فتحصل زلزلة قوية؟
ثالثاً: ان مقتضى التصور الواضح ذهنيا ان تتصاعد الحرارة تدريجيا وان تخمد تدريجيا. وا
ذلك واضح في الزلزلة. فينبغي ان تبدأ ضعيفة ثم تشتد ثم تضعف الى ان تزول. مع ان ه
يسجل تاريخياً.
رابعاً: ان حركة القشرة الارضية في الزلزلة هل هو عمودي او افقي؟
سيجيب (العلم) بانه عمودي أي ان الارض ترتفع ثم تنخفض مرة او مرات نتيجة الارتجافها
من الضغط الحراري الباطني.

الا ان اذه خالف الوجدان، فان الناس ال يحسون باالرتفاع واالنخفاض اطالقا، بل يحسون
بالحركة االفقية او العرضية وجدانا. وهو السبب في تسميتها بالزلزلة، النهم يجدونها تتز
يعني تذبهم يمينا وشماال نسبيا.
واذا تم ذلك، يتوجه انه سؤاالن رئيسيان:
اوالً: ما الذي يكون سببا لهذه الحركة؟ ليس هو الحرارة الن الحرارة تدفع الى االعلى وليس
الى احد الجانبين.
ثانياً: انه ليس حول االرض المتزلزلة فراغ تتحرك فيه ، فكيف تتحرك مع انضغاطها باالر
المجاورة من جميع الجهات.
وعلى أي حال، فالعلم الطبيعي الحديث لم يجب على مثل هذه االسئلة، وليس من المتوقع ان
يجيب في المدى المنظور من تاريخ المستقبل. فانها جميعا او غالبا خارجة عن اختصاصه
ويجدها محال من وجهة نظره.
الجهة الثانية: فيما ورد في سبب الزلزلة من الروايات وهي عديدة نذكر بعضها:
رواية الصدوق() باسناده عن سليمان الديلمي قال: سألت ابا عبد الله عليه السالم عن الزلزلة
ما هي: قال: آية قلت: وما سببها، قال: ان الله تبارك وتعالى وكّل بعروق االرض ملكا. فاذا
اراد ان يزلزل ارضا اوحى الى ذلك الملك ان حرك عروق كذا وكذا، قال: فيحرك ذلك الملك
عروق تلك االرض التي امر الله فتتحرك باهلها.
قال: قلت: فاذا كان ذلك فما اصنع؟ قال: صل صالة الكسوف فاذا فرغت خررت ساجدا
وتقول في سجودك) يا من يمسك السماوات واالرض ان تزوال ولئن زالتا ان امسكهما من احد
من بعده انه كان حليما غفورا امسك عنا السوء انك على كل شيء قدير(.
وباسناده عن علي بن مهزيار() قال: كتبت الى ابي جعفر عليه السالم وشكوت اليه كثرة
الزالزل في االهواز، وقلت ترى لنا التحول عنها. فكتب ال تتحولوا عنها وصوموا االربعاء والخميس
والجمعة واغتسلوا وطهروا ثيابكم وابرزوا يوم الجمعة وادعوا الله فانه يرفع عنكم.
قال: ففعلنا فسكنت الزالزل وقال: من كان منكم مذنب فليتب الى الله سبحانه وتعالى.
وباسناده عن هارون بن خارجة() عن فاطمة عليها السالم قالت: اصاب الناس زلزلة على عهد
ابي بكر ففزع الناس الى ابي بكر وعمر فوجدهما قد خرجا الى علي عليه السالم، فتبعهما
الناس الى ان انتهوا الى باب علي عليه السالم فخرج اليهم علي (ع) غير مكترث لما هم فيه.
فمضى وتبعه الناس، حتى انتهوا الى قلعة، فقعد عليها وقعدوا حواليه، وهم ينظرون الى

حيطان المدينة ترتجَ جائية وذاهبة. فقال لهم علي عليه السلام: كأنكم قد هالكم ما ترون. قالوا: وكيف ال يهولنا ولم نر مثلها قط.

قالت –يعني فاطمة عليها السلام – فحرك شفتيه، ثم ضرب الارض بيده. ثم قال: مالك، اسكني، فسكنت – فعجبوا من ذلك اكثر من تعجبهم اوال حيث خرج اليهم.

قال لهم: فانكم قد عجبتم من صنيعي. قالوا: نعم. قال: انا الرجل الذي قال الله: (اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض اثقالها وقال الانسان مالها). فانا الانسان الذي يقول لها مالك. (يومئذ تحدث اخبارها) اياي تحدث.

ويجد القارئ الكريم ان هذه الروايات دالة على عدة امور:

الامر الاول: ان حصول الزلزلة يكون بأمر الله عز وجل، وتسبيب الملك الموكل بالارض. فاذا امر جل جلاله زلزال الارض بالمقدار الذي يحصل به الامر. وعروقها

وفكرة عروق الارض مأخوذة من فكرة: ان الارض ول تكن ابارت او المر حصضا ً مل انه ومن .امنطابو امرهاظ للخختتي التي تمخض الخصور بالامستك وانما تتستوو وتستكستمات. جاء قوله تعالى: (جعلنا الجبال رواسي) وكذلك قوله: (والجبال اوتادا) فالحافظة هي والمداخل، من الحافظة هي بطانة الصخور من زواياها وما خراج من الارض، المنيار، وهي عروق الارض، ويمكن ان يكون لها تفاسير اخرى لا حاجة لها الان.

الامر الثاني: اننا عرفنا ان لكل شيء غاية ومقصد، وبما فيها الخسوف والكسوف، وكذلك الزلزلة.

واذا كان الخسوف والكسوف ال يعلم الحكمة ظرف ما علماذا (كما ورد مما سمعناه. فان الزلزلة امر ال يأتي بخير من الناحية الظاهرية او الدنيوية، بل يحصل من غالبها مضاعفات وخسائر. فان لم يحصل منها ذلك قلّت مضاعفاتها كان ذلك من الحركة. فالمهم انها حادثة يدل على درجة من الغضب الالهي او حاجة العباد الى التنبه والاستغفار والدعاء لذا يعود ويقول كما ورد: امسك عنا السوء انك على كل شيء قدير.

الامر الثالث: في محاولة بعض افادات الاية الكريمة: (ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا).

وفيها عدة ظهورات واضحة:

1- ان امساك الارض والسماوات عن الزلزلة انما هو بامر الله وقدرته.

2- انها لو تزلزلت لم يقدر أي مخلوق على اعادتها الى حالها الاول من الطمأنينة الا بامر الله عز وجل.

3- ان قوله (الوزن) ال داري هب الزوال والعنادم بدليل قوله تعالى (ولئن زالتا ان امسكهما) والمعدوم ال يمكن امساكه. فيتعين ان يكون المراد الحركة غير المطمئنة المنافية لطبعه.
4- انه كما ان الله ضرت لزلزله حركة غير مطولبة ولا مرغوبة كذلك للسماوات كذلك ايضا.
واما ما هي السماء، وكيف تزلزل؟ فتفصيله لذلك ليس هذا محله. وهو مفهم بمراتب ونداو حصول الزلزلة في الاجرام السماوية من النجوم والكواكب. وهذا من الايات التي لم يكن احد قد التفت اليه او فكر فيه على الاطلاق في ذلك الحين، بل والى العصر الحاضر.
5- قوله: انه كان حليما غفورا. الدالة على ان الزلزلة تتأتى للغضب. ولو استمر الغضب. كما هو مورد استحقاق البشر، لاستمرت الزلزلة حتى تكالاك الخضر والسباياء والتات على الارض والعرض. ولكن الله (كان حليما غفورا) فحجبهم وغفرانه تزول الزلزلة.
واستحقاق البشر للغضب الول الحلم والغفران. امر اكيد كما نطقت هب الاية الكريمة: (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة. ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى).
الامر الرابع: ان الزلزلة المشار اليها في الرواية. بقيت طويلا، حصن ساعة او اكثر. وهذا من نوادر الزلازل في التاريخ. ومن الظاهر انها استمرت بمعجزة، ولم يحصل منها التلف المتوقع بمعجزة، وسكنت ايضا بمعجزة، كل ذلك لاثبات احدى فضائل سيد المتقين وامير المؤمنين عليه الصلاة والسلام.
الامر الخامس: ان امير المؤمنين عليه السلام في الرواية، طبق قوله تعالى: وقال الانسان مالها على نفسه. الا انه هو الانسان الحقيقي الغالب الى ذروة الانسانية واوجها. واذا بلغ الفرد مثل هذا المستوى الرفيع، بحيث اصبح ثمن انسانا كاملا، كان قادرا على ايقاف الزلزلة بقدرة الله وامره، كما افعل هو صلوات الله عليه.
الامر السادس: ان كلام امير المؤمنين عليه السلام في الرواية يدل على ان الارض مجردة من درجات العلم والادراك كما قال الفلاسفة بذلك ايضا للارض ولغيرها من الاجرام السماوية. بل ان الاية الكريمة قوله تعالى: يومئذ تحدث اخبارها، دالة على ذلك ايضا.
فالارض حين يقول لها: مالك، تسمع. وحين تحدث اخبارها: تتكلم، وامير المؤمنين عليه السلام يسمع: (ايا تحدث).
الجهة الثالثة: في بعض تفاصيل الزلزلة فقهيا:

اولاً: لا شك في ان غالب الزلازل لا تنافي مع الصلاة ولا تبطلها، لانها وان اوجبت الحركة للمصلي الا ان هذا المقدار من الحركة غير مبطل لقلّته.

بل قد يقال: ان مطلق حركة الزلزلة غير مبطل ولذا امر في الاخبار بالصلاة خلال حصول الزلزلة. وهي بالطبع شاملة لكل اشكال الزلازل حتى اقواها منها.

ثانياً: ان غالب الزلازل لا يدوم من بعض ثوان او بعض دقائق الامر الذي يوجب ضيق الوقت عن الصلاة.

ولذا لزم القول فقهيا بانه لا يجب ايجاد الصلاة خلال حصول الزلزلة. والا لزم التكليف بما يعجز عنه الفرد.

ثالثاً: انه لا دليل على وجوب البدء بالصلاة خلال حركة الارض بالزلزلة. بل للمكلف تأجيلها الى نهايتها وبعد انقضائها. نعم، لا يبعد استحباب المبادرة مع الامكان.

والروايات الخاصة التي سبقت دالة ايضا على عدم الوجوب، لان المسلمين بما فيهم امير المؤمنين عليه السلام لم يبادروا الى الصلاة الا بعد سكون الزلزلة.

رابعاً: لا يبعد صحة القول فقهيا انه متى جاء الفرد بهذه الصلاة كانت اداء، ويجب نية الاداء فيها. الا ان الاحوط وجوبا، هو المبادرة اليها في اول ازمنة الامكان، فوراً ففوراً، كما يعبرون.

خامساً: مع وجود المانع عن الصلاة الحاصل من الزلزلة نفسها، كالحرج او الخوف او نحو ذلك، فالظاهر ان مطلوبيتها وجوبا او استحبابا بمعنى المبادرة اليها تنتفي حتى يأتي الامكان.

الا ان زمن الامكان في مثل ذلك له احد معنيين:

احدهما: انه يمكن للفرد ان يصلي صلاة عذرية مع توقع زوال العذر ولو بعد ردح من الزمن.

ثانيهما: انه يمكن للفرد ان يصلي صلاة للشرائط والاجزاء، بعد زوال اثر الحادث تماما.

فهل يجب المبادرة الى الصلاة ولو كانت عذرية او يجوز التأجيل او يجب الى حين حصول زوال اثر الحادث تماما؟ والظاهر وجوبها ولو على وجه الاحتياط. ولو صلاها بالصلاة العذرية. فان كان قد بدأها حين وجود الزلزلة لم تجب الاعادة، وان بدأها بعدها فالاحوط الاعادة بعد زوال العذر تماماً.

فصل الوطن

الوطن فقهيا وه المكان الذي يجب فيه اتمام الصلاة، وينقطع فيه القصر. فان هذه النتيجة

تحدث فقهيا باحد سببين:

احدهما: نية الاقامة عشرة ايام.

ثانيهما: ان يمر الفرد في وطنه.

وبهذا السبب الثاني يجب الاتمام ولو نوى الفرد صلاة واحدة وكان عازما على السفر بعدها،

فضلا عما اذا كان عازما على البقاء.

والفتوى بهذا المقدار متسالم عليه من الفقهاء، الا ان تفاصيل الوطن مختلف فيه بينهم بع

الشيء. اذ يوجد هناك قدر متيقن للوطن وهو ما اذا اتصف البلد بما يلي:

1- ان يكون الفرد قد ولد فيه.

2- ان يكون الفرد منسوباً اليه كبغدادي او نجفي.

3- ان يكون الفرد ساكنا فيه اعواما بلا حساب .

4- ان يكون غير عازم على الانتقال عنه، في سكناه الى بلد اخر.

ففي مثل ذلك يكون من الواضح فقهيا ان الفرد حين يكون في بلده او وطنه يجب عليه اتما

الصلاة ولا يجوز له قصرها.

الا اننا اذا تجاوزنا ذلك، يعني ان بعض هذه الاوصاف لم تكن موجودة، او كانت هناك

تفاصيل اخرى، كما لو كان الفرد متخذا بلدين للسكنى لا بلدا واحدا، او كانت سكناه فيه محدو

كالطالب في الجامعة في غير بلده الاصلي، فهل يعتبر هذا وطنا اولا. فمن هنا حصل الدخول

في التفاصيل.

تعريف الوطن:

قال اللغويون() الوطن: المنزل تقيم فيه، وهو موطن الانسان ومحله. وَطَنَ المكان واوطن اقام.
واوطنه: اتخذه وطناً. يقال: اوطن فلان ارض كذا وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيه.
والموطن مَفعِل منه، ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب، وجمعه مَواطن. وفي التنزيل
العزيز: لقد نصركم الله في مواطن كثيرة.
واوطنت الارض ووطّنتها واستوطنتها أي اتخذتها وَطَناً. وكذلك الاتّطان. وهو افتعال
منه.
اما المواطن فكل مقام قام به الانسان لامر فهو موطن له كقولك:
اذا اتيت فوقفت في تلك المواطن فادع الله لي ولاخواني.
ووطنه على الامر: اضمر فعله معه. فان اراد معنى وافقه قال: واطأه......وتوطين النفس
على الشيء كالتمهيد. ابن سيده: وطن نفسه على الشيء وله فتوطنت. حملها عليه فتحملت
وذلت له. قال كثير:

فقلت لها: يا عز كل مصيبة اذا وُطنت يوما لها النفس ذلت

اقول: المنزل والمكان الذي يقيم فيه الانسان يشمل البيت والمحلة والمنطقة، بل وما هو اوسع
منها. فالمنه يصدق انه مقيم فيه وساكن.
الا اننا ينبغي ان نلتفت الى فكرة معينة هي صدق السلب احيانا. فالفرد اذا كان ساكنا في
منطقة، صدق انه ساكن في البلد وساكن في المنطقة، ولكن لم يصدق انه ساكن في البلد
الاخر من المنطقة نفسها. ومعناه: انه ال يصدق في غير البلد الذي هو فيه، انه ساكن فيه.
ويحتاج الاطلاق على المنطقة وما هو اوسع منها الى تجوز غير عرفي.
والمهم هو صدق السكنى والاقامة في البلد. وهذا يحصل بالسكنى الى اجل غير محدود او الى
عدة سنوات معتد بها عرفا كسنتين او ثالث على الاقل. والمهم الصدق العرفي.
واذا حصل ذلك، لم يكن مهما الوجود المستمر في البلد. فاذا خرج الفرد اياما او اشهرا بل
اكثر لم ينافي التوطن، نعم، لو كان توطنه الى اجل محدود، وخروجه متعدد وطويل الزمن
اخل ذلك بالتوطن عرفاً.
بقي علينا بعض الامور البد من النظر فيها:
الامر الاول: قد يصدق بالنسبة الى بعض الاشخاص انه ال وطن له. وهو ما اذا كان ال يستقر
في مكان مدة معتد بها. كالبدو اذا كانوا كثيرو الانتقال. واما اذا انتقلوا كما يعتادات عامة البدو

في السنة مرة او مرتين، فيصدق على محل وجودهم انه موطنهم. الا انه هو المقدار المناسب لهم
عرفا واجتماعيا.
الامر الثاني: انه قد يكتفي بصدق الوطن احياناً. وذلك بالانتقال من البلد الى بلد اخر مع الع
على السكنى في البلد الثاني حدا يربط اليوم من الزمن ويُعرض عن البلد الاول. فلا يكون البل
الاول وطنه بل الثاني.
الامر الثالث: ان مسقط الرأس قد ينسب اليه الفرد، او ينسب الى البلد الذي عاش فيه اجداده.
الا ان هذا غير مهم عرفا في صدق الوطن. بل المهم استمرار السكن فيه. فان كان مستمرا في
السكن فهو وطنه. وان اعرض عنه خرج عن كونه وطنا له.
الامر الرابع: لا حاجة الى نية الاعراض، فان الوطن مفهوم عرفي يصح لتكوينه. فلو لم
يلتفت الى نية الاعراض، او التفت ولم يعرض لتعلقه نفسياً بالبلد الاول، لم يصدق ع
الاول انه وطنه بعد ان خرج منه واستوطن بلدا اخر.
والمهم العزم على اطالة زمن السكنى في البلد، وهو صادق على البلد الثاني. سواء كان
مختارا او مضطرا. بل حتى لو كان مكرها، بحيث يتعذر عليه الرجوع الى مدة طويلة، الا ان
الصدق العرفي التكويني صادق.
نعم: لو حصل اكراه ثم اختار البقاء بنفسه، فلا اشكال. وسيأتي الكلام بعد هذا عن نسبة ذل
الى حديث الرفع.
الامر الخامس: هل يصدق عرفا على الفرد ان له وطنين؟
ان ما يفهم عرفيا انه لا يبدو ان هذا مستساغ عرفا فان الناس عادة يتوطنون ببلد واحد، وهو العادة تنتج
في الوقت الحاضر: ان الوطن لا يكون الا واحدا.
وبغض النظر عن احتياطات الفقهاء، وعن الوطن الشرعي التعبدي الذي سوف نتكلم عنه، فان
المفهوم العرفي المجرد لا يسمح بصدق وطنين لفرد واحد.
الا ان هذه السيرة العرفية تكون حجة ما لم يصح النهي عنها. فان ثبت تأسيس الوطن
الشرعي كان ذلك استثناء من هذه القاعدة فقد يكون للفرد وطن عرفي ووطن شرعي. وسنبحثه
بعونه تعالى.
ومثال: اتخاذ الوطنين في موردين رئيسيين:
الاول: ان يتخذ الفرد بلدين متقاربين زمنا متساويا تقريبا، كستة اشهر من كل عام. كما لو كا
له زوجتان في البلدين.
الثاني: ان يسكن الفرد بطبيعته في بلد ثم يذهب للدراسة او التجارة الى بلد اخر زمنا محددا كع
سنوات.

فالفقيه الذي يرى امكان وجود الوطنين للفرد لابد ان يفتي بالاتمام للصلاة في كل البلـ
كلا الموردين. واما على ما قلناه من عدم امكان الوطنين عرفا، فالفرد انما يجب عليه الاتمام
في البلد الذي هو فيه. ففي المورد الاول: أي بلد سكنه اتم فيه، وفي المورد الثاني: اذا خرج
الفرد للدراسة او التجارة واستوطن بلدا اتم. ويبقى على ذلك ما دام كذلك وقصر في البلـ
الاخر، ما لم يعد اليه.

الامر السادس: في تمحيص الصفات التي قلناها في اول هذا الفصل:

1- ان يكون الفرد قد ولد في البلد.

2- ان يكون منسوبا اليه.

3- ان يكون عازما على البقاء فيه مدة طويلة او غير محدودة.

4- ان يكون غير عازم على الانتقال عنه.

والمهم هو صدق السكنى والاقامة في البلد. وهو يتحقق بالصفة الثالثة من هذه الصفات غالبا
واما الامر الرابع فهو انما يضر اذا كان عازما على الانتقال معجلا، واما مع العزم على
الانتقال او احتماله بعد امد طويل، فهو لا ينافي مع التوطن كما هو واضح.

واما الصفتان الاولى والثانية، فهي وان كانت ملحوظة عرفاً، الا انها ليست ملحوظة بعنوان
الوطن او الاقامة والسكنى. بل باعتبار اسباب اخرى اكثرية لا تفيدنا فقهيا، اذن فاعراض
الفقيه عن مثل هذه الصفات هو الاحجى.

نعم، يستثنى من الصفة الثالثة الاساسية، كل فرد بسبب وضعه الاجتماعي او العائلي او نحـ
يسكن الذين يتنقلون بالسنة مرة او مرتين، وكالذي يكـ
صدق التوطن في مدى زماني اقل كالبدو الذين يتنقلون بالسنة مرة او مرتين، وكالذي يسكـ
في بلدين في سنة واحدة. فان هؤلاء وطنهم المكان الذي ذهبوا اليه. نعم، لو كانت السكنى قليلة
جدا كبعد فرد أي من ذلك لو حصل صدق التوطن عرفاً، الا ان يمكن لم يزل شهرين او شهر كافا عرفا.
ولو حصل لم يكن له وطن.

الامر السابع: هناك شيء يسمى بالوطن الشرعي. وهو المكان الذي لا يكون وطنا عرفيا ولا
الذي الامر. فصاعدا اشهر ستة فيه سكن قد وكان نحلة ولو كلم فيه له المكان وهو انما، واتخاذيا
يجب ان يتم فيه صلاته بحكم الشارع تعبداً، وهو معنى الوطن الشرعي. وقد وردت في ذلك
روايات معتبرة سنداً، وعمل بها عدد من الفقهاء.

وبهذا الشكل من الوطن يصدق، وجود وطنين للفرد الواحد كما قلنا.

ولا ينتفي هذا الشكل من الوطن الا بخراب البيت التي كانت له هناك.

الا ان عددا من الفقهاء المتأخرين لم يفتوا بهذا المضمون. وهذا هو الصحيح. وكان في دوِّي
الاشارة ولو مختصرا الى الدليل. الا ان الاشكال الى الفقه هو الاولى.

ومع انتفاء ذلك ينتفي الوطن الشرعي كما ينتفي امكان وجود وطنين للفرد الواحد.
الامر الثامن: انه كما استفدنا عرفا شرطية الاقامة الطويلة او غير المحدودة في صدق الوطن
كذلك نطقت الاخبار.

منها: صحيح الحلبي() عن ابي عبد الله عليه السلام: في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في
الطريق، يتم او يقصر. قال: يقصر. انما هو المنزل الذي توطنه.

وصحيح علي بن يقطين(): قلت لابي الحسن عليه السلام: ان لي ضياعا ومنازل بين القرية
والقرية، الفرسخ والفرسخان والثلاثة. فقال عليه السلام: كل منزل من منازلك لا تستوطنه
فعليك فيه التقصير.

وصحيحة الاخر(): كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل. وليس لك ان تتم فيه.

وصحيح سعد بن ابي خلف(): سأل علي بن يقطين ابا الحسن عليه السلام عن الدار تكون
للرجل بمصر او الضيعة فيمر بها، قال عليه السلام: ان كان مما قد سكنه اتم فيه الصلاة وان
كان مما لم يسكنه فليقصر.
وهو – كما يفهم عرفا – ما هو المراد من الاخير ان غير دلالة واضحة وسند معتبرة روايات ما ذكرها
انه قد سكنه ولا زال فيه ولم يعرض عنه. وفي الاخبار الاولى السابقة عليه ما يصلح قرينة
عليه. مضافا الى الوضوح الفقهي بانه مع الاعراض يسقط الوطن عن الاعتبار.
فمفهوم الحصر في صحيح الحلبي: انما هو المنزل الذي توطنه. بعد ظهوره بفعلية
التوطن، فان الطلاق صحيح سعد. وكذلك قوله في صحيح علي بن يقطين: كل من منازلك لا
تستوطنه، يعني وان كنت قد استوطنته قبل ذلك. فيتعين القول بفعلية التوطن.
الامر التاسع: انه ان قلنا بامكان وجود وطنين، فاحدهما لا محالة شرعي تعبدي. والاخر قد
يكون هو الوطن الاصلي كمسقط الرأس الذي لم يخرج منه او الوطن الاتخاذي وهو البلد الذي
انتقل اليه بنية الاستيطان ونحوه.
وقلنا انه لولا ذلك لم يجتمع وطنان للفرد. ولكن ذلك ليس بمحال على الاقوال الفقهية الاخرى
فمن امثلة الوطنين بناء على تلك الاقوال:
1- من استوطن مدينتين يسكنهما معا في مدد متساوية تقريباً.
2- ان يكون احد البلدين مسقط رأسه والاخر الوطن الاتخاذي.
3- ان يكون احدهما مسكن عشيرته ويكنى به، والاخر هو الوطن الاتخاذي.
4- ان يكون احدهما مسكن عشيرته والاخر مسقط رأسه.

واو الصا لخد هل سيل ةينكلاو ةريشعلا نكسمو سأرلا طقسم ان انلق اننا ريغ كلذ ريغ ىلا
المهم التوطن الفعلي، ليكون عرفا وطنه.
ل ةمتاخو ،امل ةيهقف ةجيتنك وهو هانلق ام ىلع ةيهقفلا تاقيبطتلا ضعب يف :الامر العاشر
الفصل.
الوا: ان من ال وطن له، ال يشمله حكم الوطن طبعا. ولكنه ال يشمله حكم التقصير ايضا، النه
و ليصفت ىلع .هنطو هلك ملاعلا نأكو ،رفسلا يف مامتالا هيلع بجيف ،رفسلا ريثك نوكي
ليس هنا محله.
ثانياً : من كان له وطنان ويذهب اجتهادا او تقليدا الى صحة ذلك، وان لم نقل به. يشمله حكم
الوطن في كليهما، وهو الاتمام والصيام وانقطاع السفر به.
ثالثاً : ان من يذهب للسكنى مدة معتدا بها للدراسة او التجارة في بلد. تصبح وطنا له، وينت
بلده الاول عن كونه وطنا له. وان لم يدر ذلك. ويكون لهذين البلدين حكمه الخاص به.
بعد ،لوالا هدلب ىلا عجر ناف .ةليوط ةدم دعب لاقتنالا ةين يفاني ال ناطيتسالا نم عونلا اذهو
وهف ،امهريغ رخا دلب ىلا لقتنا ناو .دلبلا كلذ نع هناطيتسا عطقنيو ،هنطو يهف هتمهم ءاهتنا
وطنه.
فرعلا ان :انلق اننال ،مهيلاها ىلا ةيفيصلا ةلطعلا لالخ نودوعي نيذلا بالطلا لمشي هلك اذهو
قد يرى صدق الوطن في الاستيطان القليل زمانا، اذا كان مقتضى النظام الاجتماعي هو ذلك.
والطالب مرة هكذا، الن مقتضى دراسته هو ذلك، فبقاؤه اقل من سنة في محل دراسته يعني
كونه وطنا له.
واذا عاد الى بلده الاول خالل العطلة ال يصبح وطنا ًله(). ما لم يحصل الرجوع اليه بعد انتهاء
فترة دراسته او املاكه الاعراض عنه احيانا.
رابعاً : اذا كان مقتضى نظام حياة الفرد ان يعيش في هذه المدينة الجديدة مدة متطاولة. اال انه
لم ينو الاعراض عن المدينة السابقة. فوطنه هو الثاني ال الاول وان ابى.
خامساً : من كان له مدينتان يسكن فيهما زمانا متساويا تقريباً. اذا ورد الى احداهما بنية الزمان
الطويل نسبياً، كانت وطنه وخرجت السابقة عن وطنيته. فان عاد الى الاخرى انعكس الامر
وهكذا.
واما اذا جاء الى احدهما بقصد البقاء القصير كاسبوع او شهر، بقيت المدينة الاخرى وطنه.
دون هذه.

وان كان يعيش في كلتا المدينتين مددا قصيرة، فهو ممن لا وطن له، فقد يعتبر في بعض
الصور كثير السفر ولا يجوز له التقصير.
وان كان يعيش في احداهما قليلا وفي الاخرى كثيرا، كانت الثانية وطنه دون الاولى. فان
عكس انعكس حكمه. وينعكس اما بالقصد، واما بغيره، كاقتضاء مناظر الحياتية ذلك.
سادساً: التبعية ثابتة في الاستيطان والسفر لمن له الولاية وتجب طاعته كالاب للطفل او
للعبد. واما من دون ذلك فلا تثبت التبعية، كالزوج مع الزوجة والاب مع الابن الكبير، ورب
العمل والخادم او الاجير او العامل.
واذا انتفت التبعية، كانت نية الاستيطان لكل من هؤلاء مستقلة. فان لم يكن للزوجة او للاب
للاجير نية الاستيطان فله حكمه. الا ان الزوجة تجب عليها حقوق زوجها، ولا يجوز لها العزم
على تركه ولو بعد حين ما دام الزوج موجودا. الا ان هذا حكم تكليفي مستقل. فلو عصت هذه
الحكم ولم تنو الاستيطان بالرغم من نية زوجها، لم يكن لها حكم الاستيطان.
واستكمال الكلام عن التبعية في الفقه.
سابعاً: هناك بعض الشروط للسفر غير موجودة للتوطن– فمثلا: يشترط في التوطن ذلك. ب
توطن بنية ظالمة شمله الحكم لان المهم الان هو وجود التوطن.
ويشترط في السفر المؤثر في القصر ان لا يكون السفر عمل او له عمل في السفر، او ك
السفر، على اختلاف عباراتهم. والصحيح كون كل ذلك شرطا.
والمهم ان كل ذلك غير مشروط في التوطن، فلو كان عمله في التوطن او كان كثير التوطن،
بمعنى انه ينتقل كل عدة سنوات الى بلد، لم يفتها شموله لحكم الاستيطان.
ثامناً: الصحيح فقهيا ثبوت حد الترخص في الخروج دون الدخول، كما عليه بعض اساتذتن
وسيدنا الاستاذ واخرين.
فمن خرج من وطنه بقصد السفر لم يجز له التقصير قبل حد الترخص، واما مع الرجوع،
فيبقى على حكم السفر حتى يصل الى المدينة. نعم لا يتوقف على الوصول الى بيته.
والصحيح في حد الترخص هو الوصول الى حد يختفي فيه عن الناظر والواقف عند نهاية
البيوت. واما ما اشتهر على الالسن من كون حد الترخص هو اختفاء الاذان واختفاء الجدران،
فهو محل المناقشة. وليس هذا محلها.
ومن المعلوم ان اختفاء الشخص كفرد، عن الناظر السليم النظر غير المستعمل لآلة مقربة،
مهما كانت ضعيفة...... هذا حد محدود ومتشابه في كل وجه الارض الى حد كبير، ما دام
الوقت مضيئا وجلاء صافيا. وفي غير ذلك يقدر بقدره. ولا يبعد ان يكون حده حد الافق وهو
مقدار ميلين ونصف الى ثلاثة.

وعلامته للمسافر اختفاء الشخص الموجود على البلد فانه كما يختفي المسافر عمن في البل
يختفي ذاك عن المسافر ايضا. فاذا رظن المسافر في الارض المنبسطة وعرف تعذر هذه
الرؤية، اذن فقد وصل الى حد الترخيص.

والظاهر انه في الارض الجبلية ونحوها، يقدر نفس المسافة في البعد الذي يكون في الارض
المنبسطة، مهما تطاول السفر احيانا.

فصل

اوقات القطبين

ماذا يحدث في القطبين من ليل ونهار؟ لاشك انهما يختلفان بمقدار كبير عما يحدث في غيرهما
من بالد الله سبحانه. فكيف يمكن تطبيق الصالة والصوم وعرفة الشهر القمرية فيهما.
والمشهور على االلسن لدى الفقهاء وغيرهم ان اليوم الكامل هناك سنة كاملة. يعني ان السنة
الواحدة هي ليل واحد ونهار واحد فقط وهناك من يعبر: ان القطب يحتوي على ستة اشهر ليل
وستة اشهر نهار. ومن هنا: احتار الفقهاء واختلفوا في تطبيق حكم الصالة والصوم هناك.
اال ان الصحيح ليس هو ذلك بالمرة. وسيأتي عليه ضمن الحديث في عدة جهات:
الجهة االولى: في تحديد ما يحدث في القطبين من ليل ونهار. اما نتحدث عن احد القطبين
ينطبق على الاخر تماما. غير التعاكس في الفصلين: الصيف والشتاء، المستلزم اي
للاختلاف في الاعتدالين الربيع والخريف.
ونحن نتحدث اوال عن القطب الشمالي، ثم اذا بقيت في التطبيق على القطب الجنوبي، بقية
غموض، طبقناه بعد ذلك ان شاء الله تعالى.
ونبدأ بالحديث عن ذلك من اواسط شتاء النصف الشمالي للكرة الارضية. حيث يكون الليل
مسيطرا وباستمرار على القطب الشمالي مع البرودة الشديدة المضاعفة عما هو موجود في
غيره من المناطق.
ويحدث هذا الليل نتيجة لميالن مركز دوران الارض حول نفسها مقدار
23.5 درجة. االمر الذي يسبب احتجاب الشمس عن الدائرة القطبية مدة تزيد عن شهر يقع
فيها اواسط او الثاني من اشهر الشتاء وهو كانون الثاني.

5

1 2

6

3

1- مركز الارض.

2- الدائرة القطبية الشمالية، وهي التي تحدد باعتبار عدم وصول الشمس اليها شتاء.

3- خط الاستواء. وهو المنصف لخط العرض.

4- الدائرة القطبية الجنوبية والتي تكون صيفا عندئذ.

5- ضوء الشمس الساقط على غير الدائرة القطبية الشمالية.

6- قرص الشمس الذي هو مصدر الشعاع.

واما في وسط الربيع حين يكون خط ميلان الارض موازيا للشمس. فالامر يختلف تماما. فان الليل والنهار يكونان منتظمين نسبيا، نتيجة لدوران الارض حول نفسها. لان ضوء الشمس يكون منورا لنصف المنطقة القطبية نهارا ويحجبه عنها ليلا كما في البلاد الاخرى.

وانما قلنا نسبيا. لان الامر ليس بتلك البساطة. فان الليل الشتوي الطويل حين يكون في ا ... يبدأ الافق الشرقي بالتنوير قليلا ثم ينطفئ في كل دورة للارض حول نفسها. ويكون هذا ال... القليل بمنزلة النهار هناك.

ويزداد التنوير تدريجا الى حد تصبح الشمس تظهر فوق الافق الشرقي قليلا، ثم تغيب في... ال تبعد عن محل شروقها كثيراً، ويستمر النهار اول دقائق ثم نصف ساعة ثم ساعة.

ويستمر النهار بالطول تدريجاً، الى ان يتساوى الليل والنهار هناك. وذلك باتباعد نقطة الغرو... عن نقطة الشروق تدريجا الى ان تغرب الشمس في الجهة المقابلة، وهو الغروب الحقيقي في غير الدائرة القطبية.

ويتم ذلك كما اشرنا باعتبار موازاة خط ميلان الارض مع الشمس، او قل: انه يسري مع الاشعة الساقطة بزاوية قائمة. وذلك في وسط الربيع من شهر نيسان.

ثم تستمر الدورة الارضية حول الشمس الامر الذي يوجب اقتراب الرأس الشمالي للمحور الارضي من الشمس، أي اقترابه من الصيف والنهار الدائم.

ومن الناحية العملية المنظورة: ان الليل يبدأ بالتقاصر، حتى يصبح غياب الشمس ساعة

نصف ساعة ثم بضع دقائق. ثم يدخل نصف القرص تحت الافق، ثم يبدو له ان يصعد من جديد. وهكذا ينعدم الليل بالمرة.

وتبقى الشمس تدور في سماء القطب من جهة الشرق الى جهة الغرب، بدون ان تغرب او تشرق بل هي مرئية دائماً. ويحدث هذا الدوران نتيجة لدوران الارض حول نفسها. ويكون

ذلك في اقصى اقتراب رأس ميلان الارض – او الدائرة القطبية – للشمس.

الا ان اقترابها للافق الغربي او ال يكون اكثر، ثم تتوسط السماء باستمرار. وذلك في مدة

من شهر بما فيه الشهر الاوسط من الصيف وهو تموز.

وحين يبدأ الرأس الشمالي للميلان بالابتعاد عن الشمس قليلاً يصبح في النتيجة موازياً

خريفاً في اول الامر تبدأ الشمس بالغروب قليلاً، عدة دقائق ثم ربع ساعة فنصف ساعة

ساعة، وعلى أي حال فانها تشرق من نقطة قريبة نسبياً من نقطة غروبها.

ثم يتسع الفرق او المسافة بين نقطتي الشرق والغرب. ويطول الليل تدريجا الى ان يتساوى الليل والنهار مرة اخرى. في وسط الخريف، وهو شهر تشرين الاول.

ثم يبدأ النهار بالتناقص التدريجي، حتى يصبح شروق الشمس قليلا، كساعة ثم نصف ساعة

ربع ساعة ثم دقائق، ثم ال يبقى من الشروق الا بعض القرص. ثم ال يبقى من الشروق الا الضوء. ثم يتضاءل الضوء وال يبقى منه الا بمقدار ضوء الفجر في اول بزوغه. ثم بالتدريج ينعدم بالمرة ويبدأ الليل الطويل الذي يستمر اكثر من شهر كما قلنا في الشتاء.

وينبغي التعقيب على ذلك بالاشارة الى عدة امور:

الامر الاول: ان البرد والعواصف والضباب يجعل الرؤية اكثر من بضعة امتار متعذرة تماما. فهناك مع سكون الجو نسبيا ال تزيد الرؤية على ستة امتار الى ثمانية. في حين يكون النظر مع هبوب العواصف الثلجية. منحصراً في مترين او ثالث كاقصى حد حسب قوة العاصفة.

وهذا الضباب يجعل رؤية قرص الشمس متعذراً نسبياً وال يرى الا النهار والليل. اما الضوء القليل في الافق، الذي يحصل اخر ليل الشتاء. وكذلك الغروب القليل الذي يحصل اخر نهار الصيف، فال يمكن تمييزه تقريبا بل تحقيقاً.

نعم، في الحدود النهائية للدائرة القطبية، او قل: على محيطها، حيث يكثر الصحو النسبي و العواصف، ويزداد مدى النظر نسبيا، يكون تمييز ذلك اسهل بطبيعة الحال.

الامر الثاني: ان ما سمعناه عن القطب الشمالي ينطبق بنفسه على الجنوبي، كما اشرنا. وعند
تساوي الليل والنهار في الاعتدالين يدخلان معا في الليل ويخرجان منه معا لان الليل والنهار،
يكونان منتشرين من نقطة القطب الشمالي الى نقطة القطب الجنوبي، وليس بين ليله
ونهارهما تعاكس، لان وجه الارض المظلم بالليل واحد على أي حال.
وكذلك، فان اسماء الاشهر الشمسية واحدة في النصف الشمالي والجنوبي للكرة الارضية.
بحسب اتفاق عام بين البشر بلسان الحال –لو صح التعبير– غير ان الشماليين، في ا
الارضية، هم اكثر سكان الارض. يعتبرون كانون الاول وكانون الثاني وشباط من اشهر
الشتاء، في حين يعتبرها الجنوبيون من اشهر الصيف. ويعتبر الشماليون آذار ونيسان او
من اشهر الربيع، والجنوبيون من اشهر الخريف.
ويعتبر الشماليون حزيران وتموز وآب من اشهر الصيف، على حين يعتبرها الجنوبيون اشهرا
شتائية باردة، وكذلك التعاكس في ايلول وتشرين الاول والثاني. فالشماليون عندهم خري
والجنوبيون عندهم ربيع.
والتعاكس بين القطبين موجود في الاتجاه الى الشمس، فبينما يقترب احدهما يبتعد الاخر
محالة. مما ينتج انه بعد تساوي الليل والنهار في أي من الاعتدالين، يبدأ الليل في احدهما
بالطول بينما يبدأ في الاخر بالتقاصر، وكذلك بالنسبة الى النهار.
وحينما يسود الليل في احدهما يكون النهار في الاخر سائدا، وحينما يبدأ ضوء الفجر بالبزو
عند نهاية الليل في احدهما، تبدأ الشمس بالغروب عند نهاية النهار في الاخر وهكذا.
الامر الثالث: ثبت (علميا) ان مركز الارض غير ثابت المكان، بل هو يتحرك اعتباطا
واهما. يعني يقل مكانه ويكثر، في دائرة مقدارها حوالي عشر درجات.
وهذه الدائرة ليست مستقيمة المحيط –او صح التعبير– بل محيطها منسنن كالمنشار.
فلو اخذنا خطاً من مركز الكرة الارضية الى احدى نقطتي القطب اللتين ينتهي بهما مركز
الارض. لوجدنا ان هذه الحركة ترسم عمقا دائريا منسنن السطح. وهذا الرسم ثابت بالتجريد
الرياضي طبعا.
(1) مخطط التقريبي:

مركز الارض

خط الاستواء

و ا ن ظ ر المعرفة: ج1 ص 117، ص 132

وهذه الحركة تؤثر على مرافق الكرة الارضية جزئياً: على القطبين الجغرافيين، وهما القطبان الاعتياديان. وعلى المدارين: السرطان والجدي. وعلى خط الاستواء. وعلى تاريخ تعامد الشمس على البلد الواقع بين المدارين.

بل تؤثر حتى على مقادير الليل والنهار في مختلف انحاء العالم. وفي طول العام. ولكن حساب هذه الامور بالدقة امر غير هين، وخارج عن مستوى هذا الكتاب.

ولكن هذه الحركة لا تؤثر على رسم خطوط الطول. نعم، تؤثر في مقدار انحرافها الموازي لانحراف خط مركز الارض نسبياً. وكذلك لا تؤثر على رسم خطوط العرض، واما تؤثر على اتجاه حلقاتها –لو صح التعبير– بما فيه حلقة خط الاستواء.

وهذه الحركة، لا تؤثر على مكان وجود القطب المغناطيسي، ولا في بعده بالاميال عن القطب الجغرافي، او عن أي نقطة من نقاط الارض، ولكنها توجب حركته بطبيعة الحال. مما يجعله مختلفا في النسبة، لمن هو خارج الكرة الارضية كالاقمار الاصطناعية والكواكب.

وهذه الحركة، على أي حال ليست سريعة، فلعلها لا تتم دائرتها بأقل من ثمان سنوات او عشرا. وان كان تحديدها تماما مجهولا الى الان.

ومحل الشاهد من ذكر هذه الحركة، هو تأثيرها على الليل والنهار في القطبين، الامر الذي نتحدث عنه في هذا الفصل.

وتأثيرها الرئيسي هو تغيير اتجاه (حلقة) الدائرة القطبية باستمرار. الامر الذي يؤثر في مو[عد] بزوغ الشمس وغروبها وطول الليل والنهار وقصرهما. ولكن هذا التأثير ليس كليا او معمقا طبعا، وقد لا يعدو بضع ساعات. الامر الذي يبقى معه الحساب العام للسنة ممكناً مادام مركز الارض باقيا على ميلانه على أي حال.

ولا ينبغي ان نتوفى في نهاية الحديث عن هذه الحركة، ان تأثيرها الذي ذكرناه وان كان صحيحاً، الا انه من البساطة بحيث لم يلتفت اليه المدققون والمفكرون في علم الفلك وغير[هم]

زمن قريب ولم يحس بهذه الحركة ولم يلتفت اليها احد طول التاريخ القديم والحديث. وكان
المعتقد الى عهد قريب ان ميلان خط مركز الارض ثابت باستمرار. فجل الله مقدر كل قدر
وخالق الشمس والقمر والسمع والبصر، وهو على كل شيء قدير.

الاستنتاج الفقهي:

لو كان الليل والنهار في القطبين على ما يفكر الفقهاء وغيرهم ممن هو غير مدقق في علم
الفلك والجغرافيا الارضية. من كون السنة هناك يوم واحد او اليوم سنة كاملة او ان النهار ستة
اشهر والليل ستة اشهر.
لو كان ذلك كذلك، لاحتاج الامر الى الحيرة، وانقسمت الاراء الفقهية. حتى نهى البعض عن
الذهاب الى تلك المنطقة بالمرة لان فيها تفويتا للواجب الديني.
وان ذهب الفرد هناك فكيف يصلي او يصوم، على وجوه:
1- انه يأخذ بتوقيت بلده.
2- انه يأخذ بتوقيت اقرب البلدان اليه. يعني المجاورة للدائرة القطبية.
3- انه يحسب الليل اثنا عشر ساعة والنهار اثنا عشر ساعة. الى غير ذلك من الوجوه.
الا ان كل ذلك مما لا حاجة له في اكثر ايام السنة هناك. اعني في غير الليل الدامس الذي لا
يطول اكثر من شهر ونصف. اذ بعد كل الذي عرفناه يمكن ان نقسم حالات الفرد الى عدة
اقسام:
القسم الاول: ان يوجد الليل والنهار في القطب على شكل متميز، سواء اكان متساويين او غير
متساويين. والمهم هو حصول الشروق والغروب فعلا.
عندئذ تكون الصلاة والصوم في القطبين كسائر البلاد الله اعتيادية. كل ما في الامر ان الص
في النهار القصير تكون متتابعة نسبيا ويكون الصوم قصير المدة طبعا وهو لا اشكال فيه.
القسم الثاني: عند وجود النهار الدائم او الطويل في الصيف فحركة الشمس خلال كل يوم من
الشرق الى الغرب (وان لم تدخل تحت الافق)، تجعلها تعبر دائماً دائرة نصف النهار من
الشرق الى الغرب. فيحصل الزوال بوضوح وتجب صلاتي الظهر والعصر.
ويكون اقصى وصولها الى جهة الغرب بمنزلة اول الليل، فتجب صلاتي المغرب والعشاء.
وبعدها بقليل تبدأ الشمس بالاتجاه المعاكس من الغرب الى الشرق، وهو بمنزلة الليل في البل
الاخرى، اذ يكون النصف الشمالي للكرة الارضية عندئذ في الليل.

ل ب .(الليل) اذه لالخ تقولا ضعبل لوعفملا ناف ذ ،ءاشعلا ةالصو برغملا ةالص تقو ىقبيو
من ةهجتم راهنلا فصن ةرئاد سمشلا ربعت امدنع ،سكاعملا لاوزلا وهو (الليل فصن) ىلا
.قرشلا ىلا برغلا

وتجب حبصلا ةالص دعب ام تنتهي سمشلا نم هذه ةكرحلا، اعني نم برغلا ىلا قرشلا وتبدأ
بالرجوع نم قرشلا ىلا برغلا. فان اذه نمزب ةلرجفلا يف نادلبلا ىرخالا نم فصن ةكرلا
يف (سمشلا عولط) تقو يزاوي ام طابضنا مدعل ذئدنع ةالصلل ةرداب ملا يغبنيو ()لثامملا
البلدان الاخرى، وهو وقت انتهاء وقت الصلاة عادة.

تبرغ اذا :ةلدالا رهاظل فالخم هناف ،يهقفلا لدجلا نم ولخي ال ناك ناو ،هانلق يذلا اذهو
ةلزنم هانحرش امك سمشلا ةكرح ليزنت نا :هباوج نا الا .لصف رجفلا علط اذاو لصف سمشلا
عم يزاوم ايضا وهو .كانه سانلا هعيطتسي ام ىصقا وهو .هنم دبال امم بورغلاو رجفلا
نوكي يذلا سفنلا لوطل خط ىلع ،ةيضرالا ةركلل لثامملا فصنلا يف تاقوالا هذه لوصح
عليه الفرد.

مدعو شيوشتلا لوصح ينعي اذهف ،ةيهقفلا ىرخالا هوجولا دحاب تاولصلا تيقوت مت اذاو
ب برغملا يلصيو سمشلا لاوز دنع حبصلا درفلا يلصي فوس فمثال اهيف رثكا طبضلا
لا يعلم. يعلم او ال يعلم من حيث ،رثكا لاكشالا يف قيعف ، ()سكاعملا لاوزلا

القسم الثالث: عند تضاؤل النهار بحيث ال يكفي اداء الصلوات. يجب على الفرد االتي
زو دنع ،حبصلا يلصي سمشلا قرشت نا لبقف ،ايبسن ،ةعباتتم تقولا تاذ تاولصلاب
يصلي الظهرين، وبعد غروبها يصلي العشائيين. واذا تم ذلك خالل نصف ساعة او ربع ساعة.

القسم الرابع: عندما ال يبقى من النهار اال ضوء كضوء الفجر، من دون شروق. يصلي الفرد
الصبح في اول هذا الضوء ويصلي الظهرين في وسطه، ويصلي العشائيين بعد اختفائه.

القسم الخامس: ان نفس الشيء يطبقه في اخر الليل الطويل، حين يغيب ضوء الشمس من دون
طلوعها.

القسم السادس: ان ما قلناه في القسم الثالث، مع تضاؤل النهار في نهايته يطبقه الفرد عند ق
النهار في بدايته عندما تشرق الشمس قليال وتغيب.

القسم السابع: قد تبدو الشمس خالل وسط النهار الطويل، ردحا من الزمن، وكانها افقة وسط
السماء غير واضحة االتجاه من الشرق الى الغرب وبالعكس.

فان استطاع المكلف ان يضبط حركتها القليلة ويصلي على طبقها، كما قلناه في القسم ال
فهو المطلوب. والا فلا يستطيع امكانه ان يجمع الصلوات الخمس كلها في دفعة واحدة متتابعة
كل اربع وعشرين ساعة.
ويطبق الفواصل بين مجموعات صلوات، او قل: يبدأ بتطبيق هذه الاربع وعشرين ساعة
حركة وضوح زمان من ابتداء طبقها بالدقيقة (جراح الدائرة القطبية): أيام من ايام تكراراتها
الشمس الى زمان خفاء حركتها، اعني كونها تبدو وتحقق وسط السماء، ثم الى زمان وضوح
حركتها من جديد. حيث انما يكون اكثر من نصف هذه الانهار الطويل قد انصرم.
القسم الثامن: عندما يسيطر الليل شتاء، او يبدو في الافق أي ضوء. يطبق المكلف ما قلناه
الصورة السابقة تماما، بادئا بالتوقيت او التبويب لصلوات من حين وجود الضوء في اول ا
الطويل الى حين اختفائه، والى حين ظهوره من جديد.
فهذا هو الكلام في اوقات الصلاة هناك.
وينبغي ان نعلق على ذلك في التعرض لعدة امور:
الامر الاول: بالنسبة الى الصوم فانه يحدث ضبط اوقاته للاقسام السابقة التي ذكرناها لتوقيت الصلاة.
اما الصوم في القسم الاول، فهو اعتيادي يكاد يكون قطاعا من الارض، مهما كان حجم النهار، او ان
قل فاصبح مقدار عبر ساعة مثل في يكفي هو الذي مع الاعتدال عن المفطرات والحاجة الى
الاكل قبله او بعده، وهذا مع انه ليس حدثنا عن القسمين الثالث والسادس ايضا.
واذا طال النهار، مع كون المطلوب الغروب موجودا. فلابد من استيعاب الصوم لكل النهار.
ولا يمكن القول بجواز الافطار قبل الغروب الشمس.
وعند حصول الوقت المطابق لما في القسمين الرابع والخامس. حيث يبقى من النهار في نهايته
او في نهاية الليل الطويل، ويبقى من النهار ضوء قليل كضوء الفجر من دون المطلوب. فيكون
هذا وحده هو وقت الصوم او يمكن الافطار عند اختفاء هذا الضوء مهما قصر مدته. ويبقى
الباقي وقتاً للافطار الليلي.
واما في القسم الثاني عند وجود النهار المستمر، فالصوم يجب من اول اتجاه الشمس من
الشرق الى الغرب الى اخر هذا الطريق، فان بدأت الشمس بالاتجاه المعاكس من الغرب الى
الشرق وجب الافطار.
ويلحق بذلك القسم السابع، حين تبدو الشمس وكانها تحقق في وسط السماء. وهذا في حقيق
مهم غير صحيح. الا ان الفرد الاعتيادي قد لا يستطيع متابعة سير الشمس.
فان استطاع الفرد التدقيق والنظر الى الشمس، فهو المطلوب، وعندئذ يطبق ما قلناه من الصو
في القسم الثاني، ولعل هذه المراقبة واجبة شرعا، كما سوف نشير بعد ذلك.

واما ان كان الفـرد قاصرا عن المراقبة، امكنه ان يقرن بين صوم وصالته. فكما قلنا انه
يصلي كل اربع وعشرين ساعة كذلك يمكنه ان يصوم بهذا الشكل.
غير ان الصوم يحتاج الى فترة نسبية ويجعل اول وقت صالة الظهر وسط وقته، والاحسن فترة
يتخذها الفـرد عندئذ هو ان يحتسب حساب اوقات اقرب البلاد اليه. يعني خارج الدائرة القطبية
مباشرة.
غير ان النهار في تلك البلاد يكون عندئذ طويل جدا، ومن غير الممكن القول فقهيا جواز
االفطار قبل غروب تلك البلاد.
وكل هذا يعني ان مراقبة حركة الشمس في محله او في نوم قدم الصوم على الفـرد من مراقبة
اوقات البلاد الخارجة عن الدائرة القطبية.
بقي لدينا القسم الثامن وهو الليل الطويل، واوضح االشكال الصوم عندئذ هو ان يحسب حساب
الوقت في خارج الدائرة القطبية مباشرة. ويكون النهار عندهم وقتئذ قصيرا جدا.
ويحتمل ان يطبق قبطي الفـرد صوم على اوقات صالته، كما قلنا في النهار. كما يحتمل ان يطبق
الفـرد صوم على حركات النجوم، فحين تتجه النجوم من الشرق الى الغرب، فهو الليل في
وه يكون (الليل الطويل النهار في الشمس كالشرق) الى الغرب من النجوم تتجه وحين الليل، رأس
وقت النهار في رأس الليل، يعني من النصف الماثل للقطب من الكرة االرضية.
واالحتمال االول ارجح واوضح. واما االحتمال الثاني فغير صحيح لعدم انضباطه على ميزان
شرعي محدد اال مجازا. واما االحتمال الثالث، فلصعوبة ضبط النجوم اوال. وعدم كونها في
شكل واحد من الحركة ثانياً. ولكن ال يبعد ان تكون الرمزة والمريخ، على الشكل الذي اشرنا
اليه قبل قليل على ان تطبيق الصوم على مسير النجوم خالف الفهم الفقهي جدا. فاالرجح ه
القول او االحتمال االول.
االمر الثاني: انه كما يجب في رأس الليل مراقبة اوقات الصالة والصوم، كذلك يجب هناك،
مهما امكن. فان لم يمكن تماما في بعض االحيان اعمل الفـرد ظنه. فان لم يمكن حتى ذلك
امكن تطبيق القواعد الفقهية واالصولية، كاستصحاب عدم دخول الوقت او الصالة رجاء
المطلوبية، وقد يجب االحتياط بتكرار الصالة الى حد يطمئن الفـرد بحصولها في الوقت و
لكل عدة واحدة في اول الصالة او آخرها.
االمر الثالث: ال يبعد ان مقتضى القاعدة حرمة الذهاب الى داخل الدائرة القطبية عند تعذر
الوضوح في اوقات الصالة. اما تعذرا نوعيا يعني لكل احد، كما في الليل الطويل، او تعذرا
شخصيا كالقصور الثقافي والفكري للفـرد. او العوق الحاصل له كالعمى والعرج ونحوها الت
تمنع عن التدقيق في ذلك.

باامذلاف ،اضيا ىلوالا ةتسلا لب ،ةثالثلا ماسقالا يف امك ،تاقوالا ىلع عالطالا ناكما دنع اماو
هناك جائز.

ان ةيصخشلا ةرورضلل باهذلا زوجي ينعا ،زاوجلاب لدبتي دق هيلا راشملا زاوجلا مدع نكلو
حصلت. او للمصلحة الدينية الاجتماعية ان حصلت. او حصول امر احد اولياء الامور الذين
تجب طاعتهم اما بالعنوان الاولى كالفقيه المبسوط اليد، او العنوان الثانوي، كالتقية او الاكره
الامر الرابع: في تحديد دائرة نصف النهار.

قال الفقهاء عن البلدان الاعتيادية: ان دائرة نصف النهار فيها هي خط وهمي يمر فوق الرأس
يًنصّف ما بين الشرق والغرب نصفين متساويين واحد رأسي الخط الوهمي عند الشمال تماماً،
ورأسه الاخر عند الجنوب تماماً. وقد تكلمنا عن ذلك في فصل سابق.

والمهم الان هو تطبيق نفس الفكرة على القطبين، من حيث انها تحتوي على فروق مهمة عن
البلدان غيرهما.

الفرق الاول: ان خط دائرة نصف النهار في البلدان الاعتيادية يبدأ من الشمال وينتهي
بالجنوب. فماذا نقول في القطب حين نكون نحن في اقصى الشمال او اقصى الجنوب؟

الفرق الثاني: ان حركة الشمس في النهار الطويل لا تصل بها الى الافق الشرقي او الغربي.
فيبقى تعيين الجهات صعبا.

الفرق الثالث: ان حركة الشمس في النهار القصير جدا لا تمر في وسط السماء، لكي تعبر
الشمس عن خط دائرة نصف النهار. فماذا نفعل؟

الفرق الرابع: بالنسبة الى القطب الشمالي، لا يمكن استعمال البوصلات الاعتيادية فيه ل
نقطة الشمال. لان مؤشراتها تنسحب نحو القطب المغناطيسي. وهذا القطب يقع في غرب
القطب الشمالي الجغرافي، لا الى شماله !!

واذا نظرنا الى القطب الجنوبي، كان استعمال البوصلات لا يخلو من مشكلة ايضا لان
مؤشرها ان اتجه الى الشمال المغناطيسي لم يتجه المؤشر الاخر الى الجنوب الجغرافي طبعا،
بل الى الجنوب المغناطيسي. وعلى غرار المقابلة بين القطبين، فهو يقع الى شرق القط
الجنوبي الجغرافي لا الى جنوبه !!

والمهم الان اننا كيف نعين خط نصف النهار ونحن في القطبين. ونحن في حاجة اليه في كثير
من الاحيان.

ان هذا يمكن ان يتم باحد اشكال:

الشكل الاول: ان القطبين لهما شرق وغرب، بلا شك، ويتضح ذلك في كثير من ايام السنة
وخاصة عند اعتدال الايام فيهما.

ومعه ففي الامكان افتراض خط وهمي معاكس لما بين الشرق والغرب. بحيث يكوّن معهما زاوية قائمة. وقد نسمي اتجاهه بالشمال والجنوب مجازا.

الشكل الثاني: ان نعتمد على سمت الرأس، فنجعل الخط الوهمي مارا فوقه، بشكل يكوّن ايضا خطا معامدا للشرق والغرب بزاوية قائمة.

الشكل الثالث: ان نأخذ بنظر الاعتبار الدائرة الاعتيادية لسائر البلدان. فتكون نهايته القطبين وهو يشكل نقطة هندسية عند مركز الارض في القطب تماما. ونكتفي بمذهب النقطة كحد للزوال.

الشكل الرابع: ان نأخذ الدائرة الاعتيادية بنظر الاعتبار، ولكننا لا نكتفي بالنقطة بل بخط وهمي مستمر الى الجانب الاخر من القطب. فتصبح عندنا دائرة نصف نهار متكاملة.

وبتعبير اخر: اننا يمكن ان نفترض دائرة نصف النهار، حلقة حول الارض كلها، كتابع ارضي يسير من الشمال الى الجنوب. ومعه يكون القطبان الجغرافيان مشمولين لها.

وهذا هو احسن الاشكال الاربعة، الذي يمكن ان نلتفت به بعض الاشكالات الواردة على غيره، مما لا حاجة الان الى ذكرها.

واذا تمت لدينا الدائرة هكذا امكن عبور الشمس عليها، في النهار الطويل وفي النهار المعتدل وفي النهار القصير. كما هو واضح مع التأمل.

النهار الطويل

مسير الشمس بمنزلة النهار

شرق　　　دائرة نصف النهار　　　غرب

مسير الشمس بمنزلة الليل

النهار المعتدل

دائرة نصف النهار

شرق مسير الشمس غرب

النهار القصير

مسير الشمس

الافق

دائرة نصف الشرقي او الغربي

الامر الخامس: في علامات الزوال.

اذا كان النهار موجود في القطب، وبصورة فاقدة للغروب

الشمس هناك، بمعنى عدم وجود الضباب والسحاب عليها، ولو في منطقة محدودة. وان كان

هذا نادراً نسبياً الا انه ضروري الافتراض للاستفادة من علامة الزوال، اذ بدونه يتعذر تماماً.

والمهم ان افتراض ذلك غير متعذر في محيط الدائرة القطبية، التي هي الجزء المسكون من

القطب، ومن هنا امكن الاستفادة من علامة الزوال.

واما من الناحية النظرية فالدائرة القطبية كلها، حتى المركز الاوسط منها، يمكن تعيين الزوال

بعلامته فيه، مع وجود ضوء الشمس – اعني النهار – والظل. سواء كان النهار طويلا ام

قصيرا حتى يبلغ الطلوع الى درجة من القلة بحيث لا يظهر فيها ظل معتد به. وكذلك في الليل

بطريق اولى.

وما قاله الفقهاء من ان علامة الزوال هو ازدياد الظل بعد نقصانه، ينطبق تماما هنا. في كل ما
الامر اننا كلما صعدنا عن احد المدارين الى الشمال او الجنوب ازداد الظل طولا وقل قصره
عند الزوال، لكون سقوط الشمس يزداد انحرافا بهذا الصعود.

نعم قد يخطر في الذهن انه في المناطق القطبية الوسطى يكون الظل من الطول بحيث لا يمكن
التعرف على نهايته، ولو حصلت الشمس هناك. الامر الذي يجعل الاطلاع على طوله وقصره
متعذرا. الا ان الذي يهون الخطب تعذر ظهور الشمس في تلك المناطق. واما في محيط الدائرة
القطبية حيث يكون ظهور الشمس ممكنا، فالظل لا يكون بهذا المقدار الذي يتعذر الاطلاع على
نهايته.

وضوء الشمس وان كان احيانا يكون في محيط الدائرة القطبية اكثر من المركز خلال النهار.
الا ان هذا انما يكون في اول النهار او عند وجود الشمس من جهة الشرق. وحين تدور هذه
الدائرة بدوران الكرة الارضية فتصل الشمس الى نقطة الغروب، فان النور يكون انحرافه فيه
اقل من وسط القطب.

واما حين الزوال، فمحيط الدائرة يكون موازيا للوسط بالنسبة الى نور الشمس. والانحراف فيه
واحد.

وهذا واضح في اثناء النهار الطويل. واما في النهار المعتدل، فتكون نقطة الزوال موازية
بالنسبة لضوء الشمس مع الوسط ايضا. مع هذا الفرق وهو ان نقاط الشرق والغرب ايضا
تكون موازية تقريبا لنقطة الوسط ايضا بالنسبة لنور الشمس، كما يتضح من التخطيط التا

الشمس

2

الشمس

3

1- نقطة الغرب　　3- نقطة الشرق

2- نقطة الزوال　　4- اتجاه الارض

على

ان هذا امر يختلف باختلاف دوران الارض حول نفسها، ودورانها حول الشمس، وليس له
اهمية فقهية، لان المهم هو زيادة الظل بعد نقصه، مهما كان طول الظل. وانما تحدثنا عنه،
لان له دخل من الناحية العملية، وهو ايضا من الثقافة الجغرافية العامة المربوطة بالفقه نسبيا
وكما تنطبق هذه العلامة على القطب. كذلك تنطبق الاساليب الاخرى، مما ذكرناه في الفصل
الخاص بذلك.

كتنصيف الوقت بين الطلوع والغروب، او ظهور نور الفجر وزواله. وكعجل الشمس فوق
الحاجب الايمن عند اليوم المتساوي مع الليل تقريباً. وغيرها مما لا حاجة الى الدخول في
تفاصيله.

الفهرس

250

ص 44 الصدر، محمد

ام وراء الفقه / تأليف محمد الصدر

النجف: مطبعة الآداب، 1993

24 سم، (287 ص) 2 ق 1 ج

1. الفقه الاسلامي م. العنوان

و.م

286 /1993

المكتبة الوطنية

(الفهرسة اثناء النشر)

رقم الايداع بدار الكتب والوثائق ببغداد
286 لسنة 1993

رقم الاجازة 14 تاريخ 11/1/1992